معارف کا زر تعاون

ہندوستان میں سالانہ ۱۵۰/روپے۔ فی شمارہ ۱۵/روپے۔ رجسٹرڈ ڈاک ۴۰۰/روپے

پاکستان میں سالانہ ۲۵۰/روپے　　رجسٹرڈ ڈاک ۴۰۰/روپے

دیگر ممالک میں سالانہ ۵۰۰/روپے　　رجسٹرڈ ڈاک ۷۰۰/روپے

نوٹ: (ہندوستانی روپے کے حساب سے رقم قبول کی جائے گی۔)

پاکستان میں ترسیل زر کا پتہ:

حافظ سجاد الٰہی ۲۷ اے، مال گودام روڈ، لوہا مارکیٹ، بادامی باغ، لاہور، پنجاب (پاکستان)

Mobile: 3004682752 ----- Phone: (009242) 7280916 5863609

☆ سالانہ چندہ کی رقم منی آرڈر یا بینک ڈرافٹ کے ذریعہ بھیجیں۔ بینک ڈرافٹ درج ذیل نام سے بنوائیں

DARUL MUSANNEFIN SHIBLI ACADEMY, AZAMGARH

☆ رسالہ ہر ماہ کے پہلے ہفتہ میں شائع ہوتا ہے، اگر کسی مہینہ کی ۲۰ تاریخ تک رسالہ نہ پہنچے تو اس کی اطلاع اسی ماہ کی آخری تاریخ تک دفتر معارف میں ضرور پہونچ جانی چاہئے، اس کے بعد رسالہ بھیجنا ممکن نہ ہوگا۔

☆ خط و کتابت کرتے وقت رسالہ کے لفافے پر درج خریداری نمبر کا حوالہ ضرور دیں۔

☆ معارف کی ایجنسی کم از کم پانچ پرچوں کی خریداری پر دی جائے گی۔

☆ کمیشن ۲۵ فیصد ہوگا۔ رقم پیشگی آنی چاہئے۔

پرنٹر، پبلیشر، ایڈیٹر۔ ضیاء الدین اصلاحی نے معارف پریس میں چھپوا کر دار المصنفین شبلی اکیڈمی اعظم گڈھ سے شائع کیا۔

جلد ۱۸۰　　ماہ ذی قعدہ ۱۴۲۸ھ مطابق ماہ نومبر ۲۰۰۷ء　　عدد ۵

فہرست مضامین

☆☆☆☆☆☆☆☆☆

ای میل: email: shibli_academy@rediffmail.com

ویب سائٹ: www.shibliacademy.org

شذرات

دنیا میں مسلم ملکوں کی تعداد بے شمار ہے، یہ سب کہنے کو آزاد اور خود مختار ہیں، بلکہ سعودی عرب میں تو اسلامی احکام وقوانین بھی رائج ہیں لیکن عملاً یہ سارے ممالک بے بس اور مجبور ہیں، ان کی باگ ڈور دوسروں کے ہاتھ میں ہے اور یہ اپنی مرضی سے کچھ نہیں کر سکتے، ان کی اصل سیاسی و معاشی پالیسی وہی طے کرتے ہیں، اُن کے آگے ان کی ایک بھی نہیں چلتی، یہ بھی نہایت عجیب بات ہے کہ خود مسلم ممالک کے تحفظ ودفاع کے لیے جو اقدامات کیے جاتے ہیں، وہ ان کے بہ جائے مغربی ممالک اور سامراجی طاقتیں کررہی ہیں، وہ ان ملکوں میں اپنی فوجیں مسلط کرکے گویا بہ ظاہر ان پر احسان کررہی ہیں، وہ انہیں یہ باور کرارہی ہیں کہ اگر وہ ایسا نہ کریں تو دوسرے پڑوسی ممالک جو ان ہی کے بھائی بند ہیں انہیں اچک لیں، سامراجی طاقتوں نے کچھ اس طرح کی صورت حال بنادی ہے گویا مسلم ملکوں کے تحفظ کے لیے وہاں ان کی موجودگی ناگزیر ہے، عراق وافغانستان مغربی ملکوں کی نوآبادیوں اور فوجی چھاؤنیوں میں تبدیل ہوگئے ہیں، ان کو اور سعودی عرب وغیرہ کو جو خطرے لاحق ہیں وہ غیر مسلم ملکوں سے نہیں بلکہ خود مسلم ملکوں سے لاحق ہیں جن کے ظلم وعدوان کو روکنے کے لیے مغربی ملکوں نے ان کو اپنے زیر سایہ لے لیا ہے، جب مسلم حکومتیں اس طرح بے دست وپا اور اپنے ہی ہم مذہبوں سے غیر محفوظ کردی گئی ہیں تو وہ فلسطین اور لبنان میں اسرائیلی جارحیت کے خلاف کیا آواز بلند کریں گی، عراق وافغانستان میں مغرب کی چنگیزیت کے خلاف کیسے لب کشائی کریں گی، شام وایران تو مستقل حالت جنگ میں ہیں ان کی یہ کیا مدد کریں گی، مغرب کی عیاری سے ان کے اصل حریف تو ان کے یہی برادر ممالک ہوگئے ہیں۔

قریباً ایک صدی قبل ترکی مسلمانوں کی ایک بچی کھچی حکومت رہ گئی تھی مگر اسے بھی اتاترک مصطفےٰ کمال پاشا کی قوم پرستی اور نیشنلزم کے صور نے ھباءً منثوراً کردیا اور خلافت کے نام پر عالم اسلام کا اتحاد پارہ پارہ ہوگیا، ہندوستان میں مسلمانوں نے اسلامی خلافت کی بقا کے لیے بڑی جان دار تحریک شروع کی مگر سامراجی طاقتوں نے ترکی کے حصے بخرے کرکے اسے بھی ناکام بنادیا اور مصطفےٰ کمال پاشا نے اسلام کی اینٹ سے اینٹ بجادی اور خلافت عثمانیہ کے کھنڈروں پر جس جدید

ترکی کی بنیاد رکھی اس میں مسجدوں میں تالے لگ گئے، اسلامی روایات کو ختم کرنے کے لیے اخلاق، تہذیب، عادات، لباس، زبان، آداب معاشرت اور عائلی زندگی کا پورا ڈھانچہ تبدیل کردیا، حجاب پر پابندی لگادی، مخلوط تعلیمی نظام رائج کیا، عربی کی جگہ لاطینی حروف جاری کیے، عربی میں اذان ونماز پر پابندی عائد کی، دینی درس گاہوں اور اداروں کو بند کردیا، غرض ترکی کی ایسی کایا پلٹ ہوئی کہ معلوم ہی نہیں ہوتا تھا کہ کبھی یہ اسلام کی شان وشوکت کا مرکز تھا لیکن چند دہائیوں سے وہاں اسلامی روایات کے احیا کے لیے کچھ حرکت نظر آرہی ہے اور چند ماہ قبل یہ خوش آیند خبر آئی تھی کہ وہاں جسٹس اینڈ ڈیولپمنٹ پارٹی نے انتخابات میں واضح اکثریت حاصل کرلی، پہلے پارلیمانی اور پھر صدارتی انتخاب میں اسلام پسند گروہ کو نمایاں کامیابی ملی جو ایک فال نیک اور ع ''ہوتا ہے جادہ پیما پھر کارواں ہمارا'' کے مصداق ہے، گو اس سے ترکی میں اسلام کے فروغ کے امکانات روشن ہوئے ہیں مگر مغربی سامراج کی بالادستی اور ترک فوج کے قوم پرستانہ اور سیکولر رویے سے ابھی یہ امکان بہت مدھم ہے۔

گزشتہ مہینے ان صفحات میں مسلم یونی ورسٹی کے الم ناک سانحے کا ذکر آیا تھا، اب وائس چانسلر پروفیسر ڈاکٹر پی کے عبدالعزیز کا گرامی نامہ ہمیں موصول ہوا ہے جس میں چند مہینوں میں یہاں پیہم رونما ہونے والے قابل مذمت واقعات، شرپسند طلبہ کے تشدد آمیز رویے اور گرلز ہاسٹل کی طالبات کی جانب سے پیش آنے والے مذموم واقعے پر اظہار افسوس ہے، جس کی تفصیل اخباروں میں آچکی ہے، وائس چانسلر صاحب کا کہنا یہ ہے کہ یونی ورسٹی میں کچھ شرپسند عناصر غیر قانونی طور پر پروان چڑھ رہے ہیں جو اپنے ناپاک خیالات، غیر اخلاقی وغیر انسانی حرکتوں سے اس کی اچھی شبیہ کو بگاڑنا چاہتے ہیں، ان سے یونی ورسٹی کو پاک کرنے کے لیے اسے غیر معینہ مدت کے لیے بند کردیا گیا ہے، والدین اپنے بچوں اور بچیوں کو تاکید کریں کہ وہ اپنے مابین موجود مفسدین اور غنڈوں کی شناخت کرانے میں یونی ورسٹی انتظامیہ کی مدد کریں اور خود یونی ورسٹی کے تئیں کوئی غلط اور غیر قانونی قدم نہ اٹھائیں کہ اس کی پاداش میں انہیں قانون کے مطابق نہایت سخت سزا کا قصوروار تصور کیا جائے، لڑکیوں سے متعلق الزام کو مجلس عاملہ میں تحقیقی کمیٹی کے صدر نے اپنی عبوری رپورٹ میں بے بنیاد بتایا ہے، انہوں نے یہ یقین دہانی بھی کرائی ہے کہ انشاء اللہ طلبہ کے تعلیمی نقصان کو پورا کرنے کے لیے مناسب تدابیر اختیار کی جائیں گی اور مفسدین کا جلد از جلد پتہ لگا کر تدریسی سرگرمیاں جاری کی

جائیں گی، ہمارے خیال میں مفسدین کی موجودگی کے ذمہ دار ہاسٹلوں کے پرووسٹ اور وارڈن بھی ہیں، اس کا تدارک بھی ضروری ہے، یہ سطریں لکھی جاچکی تھیں کہ مرحلے وار یونی ورسٹی کھولنے کا اعلان ہوا، پہلے مرحلے میں میڈیکل اور انجینئرنگ کالجوں کو ۵ رنومبر سے کھلا جارہا ہے۔

یوپی اے حکومت سے مسلمانوں کو بڑی توقعات وابستہ تھیں اور شروع میں اس کے رویے سے ظاہر بھی ہورہا تھا کہ وہ مسلمانوں کے مسائل کو حل کرنے اور ان کی پریشانیوں کو دور کرنے کے لیے فکر مند اور سنجیدہ ہے لیکن اس کی ساری سرگرمیاں صرف کمیٹیوں کی تشکیل تک محدود رہی جو لوگوں کو چپ کرنے اور کسی کام کو موخر کرنے یا نہ کرنے کے لیے کی جاتی ہے، یوپی اے حکومت کے جس کارنامے پر زیادہ سر دھنا جارہا ہے، وہ سچر کمیٹی کی تشکیل ہے، اس میں شبہ نہیں کہ یہ وہ واحد کمیٹی ہے جس نے دوسری کمیٹیوں کے برعکس کم وبیش اپنی میعاد کے اندر اپنا کام مکمل کرلیا تھا لیکن اس کے بعد تو سناٹا ہی سناٹا ہے، دراصل مسلمانوں کے معاملے میں پچھلی کانگریسی اور غیر کانگریسی حکومتوں کا جو رویہ رہا ہے وہ اب بھی قائم ہے، یوپی اے نے نہ اس سے کوئی سبق لیا ہے اور نہ اس میں کوئی تبدیلی کی ہے، صوبوں کی کانگریسی حکومتوں میں مسلمانوں کو اسی طرح بے قصور پکڑا جارہا اور ان کا انکاؤنٹر کیا جارہا ہے جس طرح گجرات میں ہورہا ہے، پولس انہیں ہراساں کر رہی اور ناقابل بیان اذیتیں دے رہی ہے، ممبئی میں کرشنا کمیشن کی رپورٹ پر آج تک کوئی کارروائی نہیں ہوئی جب کہ وہیں بم دھماکے کے مجرم سزا بھگت رہے ہیں، جو دوہرا معیار بی جے پی کا تھا وہی کانگریس کا بھی ہے۔

حکومت پاکستان کی وزارت ثقافت کے تحت اقبال اکادمی پاکستان لاہور کا مشہور ادارہ ہے جو علامہ اقبال پر بیش قیمت لٹریچر برابر شائع کررہا ہے، چند روز پہلے اس نے حسب ذیل کتابیں دارالمصنفین کو بھیجی ہیں جس کے لیے ہم اس کے بہت شکر گزار ہیں، ۱- The Republic of Rumi از خرم علی شفیق، ۲- اقبال کے حضور نشستیں اور گفتگوئیں از سید نذیر نیازی، ۳- دا اقبال ژوند، حیات اقبال (پشتو) از ڈاکٹر عبد الروف خاں رفیقی، ۴- علامہ اقبال کے استاد شمس العلما مولوی سید میر حسن (حیات وافکار) از ڈاکٹر سید سلطان محمود حسین، ۵- سرود سحر آفریں (فکر وفن اقبال کے چند گوشے) از غلام رسول ملک، ۶- انخلاع از مظفر اقبال۔

مقالات

مولانا روم، مولانا شبلی کی نظر میں

از:- ضیاء الدین اصلاحی

(۲)

علم کلام

پہلی اس کا ذکر آچکا ہے کہ مثنوی کو اس قدر مقبول ہونے اور ہزاروں لاکھوں دفعہ پڑھے جانے کے بعد بھی لوگ اسے صرف تصوف اور طریقت کی کتاب کی حیثیت سے جانتے ہیں، یہ کسی کو خیال بھی نہیں آیا کہ وہ صرف تصوف نہیں بلکہ عقائد اور علم کلام کی بھی عمدہ ترین تصنیف ہے، مولانا شبلی لکھتے ہیں کہ علم کلام میں آج تک سیکڑوں ہزاروں کتابیں لکھی جاچکیں، یہ سارا دفتر ہمارے سامنے ہے لیکن انصاف یہ ہے کہ مسائل عقائد جس خوبی سے مثنوی میں ثابت کیے گئے ہیں یہ تمام دفتر اس کے آگے ہیچ ہے، ان تمام تصنیفات کے پڑھنے سے اس قدر ضرور ثابت ہوتا ہے کہ ان کے مصنفین غلط کو صحیح، دن کو رات، زمین کو آسمان ثابت کرسکتے تھے لیکن ایک مسئلہ میں بھی یقین اور تشفی کی کیفیت نہیں پیدا کرسکتے، بہ خلاف اس کے مولانا روم جس طریقہ سے استدلال کرتے ہیں، وہ دل میں اثر کرجاتا ہے اور گو وہ شک وشبہات کے تیرباراں کو کلیتاً نہیں روک سکتا تاہم طالب حق کو اطمینان کا حصار ہاتھ آجاتا ہے جس کے پناہ میں اعتراضات کے تیرباراں کی پروانہیں کرتا۔

مثنوی کی روشنی میں مولانا شبلی نے علم کلام وعقائد کو جس طرح واضح کیا ہے، ہم اسے

پیش کرتے ہیں، اس سلسلے کی پہلی بحث یہ کی ہے، کوئی نہ کوئی مذہب صحیح ضرور ہے، دنیا میں سیکڑوں مذاہب ہیں اور ہر شخص اپنے ہی مذہب کو صحیح سمجھتا ہے، اس نے اکثروں کے دل میں یہ خیال پیدا کر دیا ہے کہ ایک مذہب بھی صحیح نہیں، مولانا شبلی لکھتے ہیں، مولانا روم نے ایک نہایت لطیف استدلال سے اس خیال کو باطل کیا ہے، مولانا کے اشعار نقل کر کے ان کی یہ وضاحت کرتے ہیں:

جب تم ایک چیز کو باطل کہتے ہو تو اس کے خود یہ معنی ہیں کہ کوئی حق چیز ہے کہ یہ باطل اس کے خلاف ہے، اگر کوئی سکہ کھوٹا ہے تو اس کے یہی معنی ہیں کہ یہ کھرا سکہ نہیں ہے، اگر دنیا میں عیب ہے تو ضرور ہے کہ ہنر بھی ہے کیوں کہ عیب کے یہی معنی ہیں کہ وہ ہنر نہیں ہے، اس لیے ہنر کا فی نفسہ ہونا ضرور ہے، جھوٹ اگر کسی موقع پر کامیاب ہوتا ہے تو اسی بنا پر کہ وہ سچ سمجھا جاتا ہے، اگر گیہوں سرے سے موجود نہ ہو تو کوئی جو فروش گندم نما کیوں کہلائے، اگر دنیا میں سچائی، راستی، اصلیت کا سرے سے وجود نہ ہو تو قوت ممیزہ کا کیا کام ہوگا۔(۱)

الٰہیات

اس اصولی بات کو قلم بند کر کے مولانا شبلی الٰہیات میں ذات باری کو موضوع بحث بناتے ہیں اور اس کے متعلق مولانا روم کے خیالات پیش کرتے ہیں:

ذات باری: مولانا شبلی کے خیال میں اثبات خدا کے مختلف طریقے ہیں اور ہر طریقہ ایک خاص گروہ کے مناسب ہے۔

۱- پہلا طریقہ آثار سے موثر پر استدلال کا ہے، یہ طریقہ خطابی ہے اور عوام کے لیے یہی طریقہ سب سے بہتر ہے، یہ صاف نظر آرہا ہے کہ عالم ایک عظیم الشان کل ہے جس کے پرزے رات دن حرکت میں ہیں، ستارے چل رہے ہیں، دریا بہہ رہا ہے، پہاڑ آتش فشاں ہیں، ہوا جنبش میں ہے، زمین نباتات اگا رہی ہے، درخت جھوم رہے ہیں، یہ دیکھ کر انسان کو خود بہ خود خیال پیدا ہوتا ہے کہ کوئی پرزور ہاتھ ہے جو ان تمام پرزوں کو چلا رہا ہے، اس کو مولانا روم اس طرح ادا کرتے ہیں:

دست پنہاں و قلم خط گزار   اسپ در جولاں و ناپیدا سوار

(۱) سوانح مولانا روم، ص ۸۱ و ۸۲۔

قلم لکھ رہا ہے لیکن ہاتھ چھپا ہوا ہے، سوار کا پتا نہیں لیکن گھوڑا دوڑ رہا ہے۔

پس یقین در عقلِ ہر دانندہ است   ایں کہ با جنبیدہ ، جنبانندہ است

ہر سمجھ دار یہ یقین رکھتا ہے کہ جو چیز حرکت کرتی ہے اس کا کوئی حرکت دینے والا ضرور ہوتا ہے۔

گر تو آں را می نہ بینی در نظر   فہم کن آں را بہ اظہار اثر

اگر تم اس کو آنکھوں سے نہیں دیکھتے تو اس کے اثر کو دیکھ کر سمجھو۔

تن بہ جان جنبد نہ می بینی تو جان   لیک از جنبیدنِ تن جاں بداں

بدن جو حرکت کرتا ہے جان کی وجہ سے کرتا ہے تم جان کو نہیں جان سکتے تو بدن کی حرکت سے جان کو جانو۔(۱)

۲- دوسرا طریقہ حکما کا ہے کہ تمام عالم میں نظام اور ترتیب پائی جاتی ہے اس لیے ضرور اس کا کوئی صانع ہے، اس طریقہ پر ابن رشد نے بہت زور دیا اور خود مولانا شبلی نے الکلام میں اس کو نہایت تفصیل سے لکھا ہے، مولانا روم نے اس طریقہ کو ایک مصرع میں ادا کر دیا ہے ع

گر حکیمے نیست ایں ترتیب چیست (۲)

۳- تیسرا طریقہ مولانا روم کا خاص طریقہ ہے جو سلسلۂ کائنات کی ترتیب اور خواص کے سمجھنے پر موقوف ہے، ان کے اشعار کی روشنی میں مولانا شبلی نے اس کی وضاحت یوں کی ہے:

عالم میں دو قسم کی چیزیں پائی جاتی ہیں، مادی مثلاً پتھر، درخت وغیرہ، غیر مادی مثلاً تصور، وہم، خیال، مادیات کے بھی مدارج ہیں، بعض میں مادیت یعنی کثافت زیادہ ہے، بعض میں کم، بعض میں اس سے بھی کم، یہاں تک کہ رفتہ رفتہ غیر مادی کی حد سے مل جاتا ہے، مثلاً بعض حکما کے نزدیک خود خیال اور وہم بھی مادی ہیں کیوں کہ وہ مادہ یعنی دماغ سے پیدا ہوئے ہیں لیکن مادہ کے خواص ان میں بالکل نہیں پائے جاتے، استقرا سے ثابت ہوتا ہے کہ علت میں بہ نسبت معلول کے مادیت کم ہوتی ہے یعنی معلول کے بہ نسبت مجرد عن المادہ ہوتی ہے۔(۳)

سلسلۂ کائنات پر غور کرنے سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ جو چیزیں محسوس اور نمایاں ہیں وہ اصلی نہیں بلکہ جو چیزیں کم محسوس اور کم نمایاں یا بالکل غیر محسوس ہیں وہ اصلی ہیں۔

اشیا میں ترتیب مدارج یہ ہے کہ جو چیز جس قدر زیادہ اشرف اور برتر ہے اسی قدر زیادہ

(۱) سوانح مولانا روم، ص ۸۳ (۲) ایضاً (۳) ایضاً ص ۸۴۔

مخفی اور غیر محسوس ہے مثلاً انسان میں تین چیزیں پائی جاتی ہیں، جسم، جان، عقل، جسم جو ان سب میں کم رتبہ ہے، علانیہ محسوس ہوتا ہے، جان اس سے افضل ہے، اس لیے مخفی ہے لیکن بہ آسانی اس کا علم ہوسکتا ہے مثلاً جب ہم جسم کو متحرک (بہ ارادہ) دیکھتے ہیں تو فوراً یقین ہوجاتا ہے کہ اس میں جان ہے لیکن عقل کے ثبوت کے لیے صرف اسی قدر کافی نہیں بلکہ جب جسم میں موزوں اور منتظم حرکت پائی جائے تب یقین ہوگا کہ اس میں عقل بھی ہے، مجنوں آدمی کی حرکات سے اس قدر ضرور ثابت ہوتا ہے کہ وہ زندہ ہے اور اس میں جان ہے لیکن چوں کہ یہ حرکتیں موزوں اور باقاعدہ نہیں ہوتیں اس لیے اس سے عقل کا اثبات نہیں ہوتا، غرض جان جس طرح جسم کے اعتبار سے مخفی ہے اسی طرح عقل اس سے بھی مخفی ہے۔(۱)

ان مقدمات سے ظاہر ہوا کہ موجودات کی دو قسمیں ہیں مادی اور غیر مادی، مادی معلول ہے اور غیر مادی علت اور چوں کہ مادیات میں اختلاف مراتب ہے یعنی بعض میں مادیت زیادہ، بعض میں کم، بعض میں اس سے بھی کم ہے، اس لیے علتوں میں بھی نسبتاً تجرد عن المادہ کی صفت ترقی کرتی جاتی ہے یعنی ایک علت میں کسی قدر تجرد عن المادہ ضرور ہوگا، پھر اس کی علت میں اس سے بھی زیادہ تجرد ہوگا، اس کی علت میں اس سے بھی زیادہ، اس طرح ترقی کرتے کرتے ضرور ہے کہ ایک ایسی علت پر انتہا ہو جو ہر حیثیت، ہر لحاظ، ہر اعتبار سے مادہ سے بری اور غیر محسوس اور اشرف الموجودات ہو اور وہی خدا ہے۔(۲)

متکلمین کے استدلال سے اگر ثابت ہوتا تھا تو صرف اس قدر کہ خدا علت العلل ہے لیکن اس کا منزہ، بری عن المادہ اور اشرف الموجودات ہونا ثابت نہیں ہوتا تھا، بہ خلاف اس کے مولانا کے استدلال سے خدا کی ذات کے ساتھ اس کے صفات بھی ثابت ہوتے ہیں، اس کے ساتھ مادیین کے مذہب کا بھی ابطال ہوتا ہے۔(۳)

خدا کے انکار کی اصلی بنیاد مادہ کے مسئلہ سے پیدا ہوتی ہے یعنی یہ کہ عالم میں جو کچھ ہے مادہ ہی ہے، اسی کے انقلابات اور تغیرات ہیں جن سے یہ عظیم الشان عالم پیدا ہوگیا ہے، مادہ کے خیال کو جس قدر قوت اور وسعت دی جاتی ہے اسی قدر خدا کے اعتراف سے بُعد ہوتا جاتا ہے، اسی

(۱) سوانح مولانا روم، ص ۸۵ (۲) ایضاً، ص ۸۶ (۳) ایضاً، ص ۸۷۔

بنا پر مولانا روم نے تجرد عن المادہ کے مسئلہ کو نہایت وسعت اور زور کے ساتھ بیان کیا ہے۔

مادہ کے ماننے والے کہتے ہیں کہ مادہ پر کوئی اثر نہیں پیدا ہوسکتا جب تک کوئی دوسرا مادہ اس سے مس نہ کرے، جس کا حاصل یہ ہے کہ مادہ کے تغیرات کی علت بھی مادہ ہی ہوسکتا ہے، مولانا روم نے ثابت کیا کہ علت ہمیشہ معلول کے اعتبار سے مجرد عن المادہ ہوتی ہے، اس امر سے کسی کو انکار نہیں ہوسکتا کہ تصور اور خیال کا اثر جسم پر پڑتا ہے، ایک شخص کو اپنے دشمن کے کسی عداوتانہ فعل کا خیال آتا ہے، خیال سے غصہ پیدا ہوتا ہے، غصہ سے بدن پر عرق آجاتا ہے، عرق ایک مادی چیز ہے لیکن اس کے پیدا ہونے کا سبب تصور اور خیال ہوا، حالاں کہ یہ چیزیں مادی نہیں۔معترض زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتا ہے کہ غصہ اور خیال بھی مادی ہیں کیوں کہ دماغ سے پیدا ہوتے ہیں اور دماغ مادی ہے لیکن یہ پھر بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ خیال بدن کی نسبت مجرد عن المادہ ہے کیوں کہ بدن بالذات مادی ہے اور خیال بہ ذات خود مادی نہیں البتہ مادہ سے پیدا ہوا ہے، اس لیے اس کو مادی کہہ سکتے ہیں۔(۱)

مولانا روم نے ایک اور طریقہ سے خدا کے وجود پر استدلال کیا ہے کہ یہ مسلم ہے کہ علت کو معلول پر ترجیح ہے یعنی علت میں کوئی ایسی خصوصیت ہوتی ہے جو معلول میں بالذات نہیں ہوتی ورنہ اگر دونوں ہر حیثیت سے برابر ہوں تو کوئی وجہ نہیں کہ ایک معلول ہو اور دوسرا علت۔یہ امر بھی مسلم ہے کہ ممکنات کا وجود بالذات نہیں، یعنی وجود خود اس کی ذاتی صفت نہیں بلکہ اس کا وجود علت کی وجہ سے ہوتا ہے، سلسلۂ کائنات میں علت و معلول کا سلسلہ تو بداہتاً نظر آتا ہے، گفتگو جو کچھ ہے یہ ہے کہ یہ سلسلہ کسی ایسی ذات تک پہنچ کر ختم ہوتا ہے جو واجب الوجود ہے یعنی وجود خود اس کا ذاتی ہے یا اسی طرح الیٰ غیر النہایۃ چلا جاتا ہے، پہلی صورت میں خدا خود بہ خود ثابت ہوتا جاتا ہے کیوں کہ یہی واجب الوجود خدا ہے، دوسری صورت میں لازم آتا ہے کہ علت کو معلول پر کوئی ترجیح نہ ہو بلکہ دونوں مساوی الدرجہ ہوں، کیوں کہ جب سلسلۂ کائنات کسی واجب الوجود پر ختم نہ ہوگا تو علت و معلول دونوں ممکن بالذات ہوں گے اور جب دونوں ممکن ہیں تو علت کو معلول پر کیا ترجیح ہے، مولانا شبلی کے نزدیک مولانا روم کا یہ استدلال اشاعرہ کا وہ استدلال نہیں ہے، جس

(۱) سوانح مولانا روم، ص ۸۷۔

میں تسلسل کے باطل کرنے کی ضرورت باقی رہتی ہے، اس استدلال کو تسلسل کے مسئلے سے کوئی تعلق نہیں، اس کا حاصل صرف اسی قدر ہے کہ علت کو معلول پر کوئی ترجیح ہونی چاہیے، اس لیے اگر کائنات کا سلسلہ کسی واجب الوجود پر ختم نہیں ہوتا بلکہ علت و معلول دونوں ممکن ہیں تو ایک کو دوسرے پر کیا ترجیح ہے۔(۱)

۲-صفات باری: دوسری بحث اللہ کی صفات کی ہے، مولانا شبلی کے نزدیک اسلام میں مذہبی اختلاف کی بنیاد اسی مسئلہ کی وجہ سے پڑی جس نے بڑھتے بڑھتے اسلام کا تمام شیرازہ منتشر کردیا اور اسی مسئلہ نے معتزلہ، اشعریہ، حنبلیہ میں سیکڑوں برس تک وہ نزاعیں قائم رکھیں کہ لوگوں نے قلم کے بجائے تلوار سے کام لیا، ہزاروں آدمی اس جرم پر قتل ہوئے کہ وہ کلام الٰہی کو قدیم کہتے تھے، اشعریہ نے ان لوگوں کا استیصال کردینا چاہا جو یہ کہتے تھے کہ خدا عرش پر جاگزیں ہے، یہ اختلاف ایک مدت تک قائم رہے اور آج بھی قائم ہیں گو عملی صورت میں اس کا ظہور نہیں، مولانا روم نے ان نزاعوں کا یہ فیصلہ کیا کہ یہ بحث سرے سے فضول ہے، خدا کی نسبت صرف اس قدر معلوم ہوسکتا ہے کہ ہے، باقی یہ کہ کیسا ہے؟ کہاں ہے؟ اس کے کیا اوصاف ہیں؟ ادراک انسانی سے بالکل باہر ہے۔(۲)

مولانا روم کے استدلال کا ماحصل یہ ہے کہ انسان جو کچھ ادراک کرسکتا ہے، حواس کے توسط سے کرسکتا ہے لیکن خدا محسوسات میں داخل نہیں، اس لیے اس کے ادراک کا کوئی ذریعہ نہیں، خدا قدیم ہے اور انسان حادث ہے، اس لیے حادث قدیم کو کیوں کر جان سکتا ہے۔

اس سلسلے میں مولانا روم نے دو حکایتیں نقل کی ہیں، یہ دونوں پہلے نقل ہو چکی ہیں، پہلی یہ ہے کہ حضرت موسیٰ نے ایک چرواہے کو دیکھا کہ وہ خدا سے کہہ رہا ہے کہ تو کہاں ہے؟ تو مجھ کو ملتا تو میں تیرے بالوں میں کنگھی کرتا، تیرے کپڑوں سے جوئیں نکالتا، تجھ کو مزے مزے کے کھانے کھلاتا، حضرت موسیٰ نے اس کو سزا دینی چاہی، وہ بھاگ نکلا، حضرت موسیٰ پر وحی آئی کہ ہمارے بندے کو کیوں ہم سے جدا کردیا:

وحی آمد سوئے موسیٰ از خدا   بندۂ ما را چرا کردی جدا
تو برائے وصل کردن آمدی   نے برائے فصل کردن آمدی

(۱) سوانح مولانا روم، ص ۸۸ (۲) ایضاً، ص ۸۹۔

مقصود یہ ہے کہ خدا کے اوصاف اور حقیقت بیان کرنے کے متعلق تمام لوگوں کا یہی حال ہے، حکما اور اہل نظر جو کچھ خدا کی ذات وصفات کی نسبت کہتے ہیں وہ بھی ایسا ہی ہے جیسا وہ چرواہا خدا کی نسبت کہہ رہا تھا، مولانا نے اس حکایت میں یہ بھی ظاہر کیا کہ مقصود اصلی اخلاص و تضرع ہے، طریق ادا سے بحث نہیں۔(۱)

دوسری حکایت میں ان چار مختلف ملکوں کے شخصوں کا ذکر ہے جو سب ہی انگور کے خواہش مند تھے مگر چوں کہ انگور کے لیے ہر ملک کی زبان میں الگ الگ لفظ ہیں، اس لیے وہ سمجھ رہے تھے کہ دوسرا انگور کے بجائے کچھ اور طلب کررہا ہے، اس حکایت سے مولانا کا مقصد یہ ہے کہ خدا کے متعلق تمام فرقوں میں جو اختلاف ہے اس کی یہی کیفیت ہے گو الفاظ، لغات، طریقہ ادا، طرز تعبیر مختلف ہے لیکن سب کی مراد خدا ہی ہے اور سب اسی کو مختلف ناموں سے یاد کرتے ہیں:

صد ہزاروں وصف اگر گوئی و بیش   جملہ وصف اوست او زیں جملہ بیش
وانکہ ہر مدحے بہ نور حق رود   بر صورِ اشخاص عاریت بود
چوں نہایت نیست ایں را لا جرم   لاف کم باید زدن بربندم

مولانا شبلی بتاتے ہیں کہ مولانا روم کی اصلی تعلیم یہ ہے کہ خدا کی ذات وصفات کے متعلق کچھ نہیں کہنا چاہیے اور جو کچھ کہا جائے گا وہ خدا کے اوصاف نہ ہوں گے، کیوں کہ انسان جو کچھ تصور کرسکتا ہے محسوسات کے ذریعہ سے کرسکتا ہے اور خدا اس سے بالکل بری ہے۔(۲)

نبوت

نبوت علم کلام کے مہمات مسائل میں سے ہے، اسی وجہ سے علم کلام کی کتابوں میں اس کے متعلق بہت طول طویل بحثیں پائی جاتی ہیں لیکن مولانا شبلی کو افسوس ہے کہ حشو و زوائد پر صفحہ کے صفحہ سیاہ کیے ہیں اور مغز سخن پر ایک دو سطریں بھی مشکل سے ملتی ہیں، مولانا روم نے اس بحث کے تمام اجزا پر اس خوبی سے لکھا ہے کہ گویا اس راز سربستہ کی گرہ کھول دی ہے، نبوت کے متعلق امور ذیل بحث طلب ہیں:

نبوت کی حقیقت - وحی کی حقیقت - مشاہدۂ ملائکہ - معجزہ - نبوت کی تصدیق کیوں کر ہوتی ہے۔

(۱) سوانح مولانا روم، ص ۹۰، ۹۱ (۲) ایضاً، ص ۹۱، ۹۲۔

مولانا شبلی فرماتے ہیں کہ مولانا روم نے ان تمام مباحث کو نہایت خوبی سے طے کیا ہے:

۱-نبوت کی حقیقت: روح کے بیان میں آگے آئے گا کہ اس کا سلسلۂ ترقی اس حد تک پہنچتا ہے کہ روح انسانی اور اس اعلا روح میں اس قدر فرق پیدا ہوجاتا ہے جس قدر روح حیوانی اور روح انسانی میں-لیکن اس درجہ کے مراتب بھی متفاوت ہیں، ادنا طبقہ کو ولایت اور انتہائے اعلا طبقہ کو نبوت کہتے ہیں، مولانا روم فرماتے ہیں کہ عام آدمیوں کی عقل اور روح کے علاوہ انبیا اور اولیا میں ایک اور روح ہوتی ہے، وحی کی روح عقل سے بھی مخفی ہوتی ہے کیوں کہ یہ روح عالم غیب کی چیز ہے اور یہ عالم دوسرے سرے کا عالم ہے:

باز غیر از عقل و جان آدمی ہست جانی در نبی و در ولی (۱)
روح وحی از عقل پنہاں تر بود زاں کہ او غیب ست و او زاں سر بود

۲-وحی کی حقیقت: مادہ پرستوں کے نزدیک ادراک کا ذریعہ صرف حواس ظاہری ہیں جو چیزیں حواس ظاہری کی مدرکات سے بہ ظاہر خارج معلوم ہوتی ہیں مثلاً کلیات اور مجردات، ان کے ادراکات کا ذریعہ بھی اس حواس ہی کے محسوسات ہیں، ان ہی محسوسات کو قوت دماغی خصوصیات سے مجرد کر کے کلی اور مجرد بنالیتی ہے لیکن حضرات صوفیہ کے نزدیک انسان میں ایک اور خاص قوت ہے جو حواس ظاہری کے توسط کے بغیر اشیا کا ادراک کرتی ہے، چنانچہ مثنوی کے اشعار میں ان کو جس طرح ادا کیا ہے، ان کا حاصل یہ ہے۔

ان پانچ حواس کے سوا اور بھی حواس ہیں، یہ حواس تانبے کی طرح ہیں اور وہ سونے کی طرح، حواس جسمانی کی غذا ظلمت ہے اور حاسۂ روحانی کی غذا آفتاب، دل کا آئینہ جب صاف ہوجائے تو تم کو ایسی چیزیں نظر آئیں گی جو آب وخاک سے پاک ہیں، جب تم جسم سے بری ہو جاؤ گے تو جان لو گے کہ سامعہ اور شامہ آنکھ کا کام بھی دے سکتی ہیں، فلسفی جو حنانہ (۲) کے واقعہ کا انکار کرتا ہے، وہ انبیا کے حواس سے بے خبر ہے، روح کے کان وحی کا محل ہیں، وحی کس چیز کا نام ہے، حس مخفی کے ذریعہ سے کہنا ہے۔(۳)

(۱) سوانح مولانا روم، ص ۹۳ (۲) آپ کے اس معجزے کی طرف اشارہ ہے کہ اونٹ پر سوار ہوئے تو وہ رونے لگا تھا اور آپ ﷺ سے اپنے مالک کی زیادتیوں کی شکایت کی تھی (۳) سوانح مولانا روم، ص ۹۴-

یہ ادراک انبیا کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ اولیا اور اصفیا کو بھی حاصل ہوتا ہے لیکن فرق کے لحاظ سے اصطلاح یہ قرار پاگئی ہے کہ انبیا کی وحی کو وحی کہتے ہیں اور اولیا کی وحی کو الہام-

مولانا نے وحی کے وجود کو اس طرح ثابت کیا ہے کہ دنیا میں آج جس قدر علوم و فنون، صنائع و حرفت ہیں تعلیم و تعلم سے حاصل ہوئے ہیں اور یہ سلسلہ قدیم زمانے سے چلا آتا ہے، اب دو صورتیں ہیں یا یہ تسلیم کیا جائے کہ تعلیم و تعلم کا یہ سلسلہ ابتدا کی جانب کہیں ختم نہیں ہوتا بلکہ الی غیر النہایۃ چلا جاتا ہے یا یہ فرض کیا جائے کہ یہ سلسلہ ایسے شخص پر جا کر ختم ہوتا ہے جس کو بغیر تعلم و تعلیم کے محض القا و الہام کے ذریعہ سے علم حاصل ہوا ہوگا، پہلی صورت میں تسلسل لازم آتا ہے جو محال ہے، اس لیے ضرور ہے کہ دوسری صورت تسلیم کی جائے اور اسی کا نام وحی ہے، جیسا کہ فرمایا:

ایں نجوم و طب وحی انبیاست عقل و حس را سوئے بے سو رہ کجاست (۱)

اور محدث ابن حزم نے بھی اسی طریقے سے وحی کے وجود پر استدلال کیا ہے۔

اس بنا پر وحی کے معنی اس معلم کے ہیں جو تعلیم و تعلم، درس و تدریس، ہدایت و تلقین کے بغیر خود بہ خود خدا کی طرف سے القا ہو، اسی بنا پر مبالغہ کے پیرایے میں کہتے ہیں الشعراء تلا میذ الرحمان (شاعر خدا کے شاگرد ہوتے ہیں) کیوں کہ شعرا کے دل میں بھی دفعتاً بعض مضامین ایسے القا ہوتے ہیں جو بالکل اچھوتے ہوتے ہیں اور جن کے لیے کوئی ماخذ نہیں ہوتا۔

یہاں اس اعتراض کا ذکر مولانا شبلی کرتے ہیں کہ تحقیقات جدیدہ سے ثابت ہوتا ہے کہ انسان کے ادراک کے ذریعہ صرف حواس ظاہری یا وہم، تخیل وغیرہ ہیں، مولانا کا یہ دعوا کہ:

آینۂ دل چوں شود صافی و پاک نقشہا بینی بروں از آب و خاک

صرف ادعا ہی ادعا ہے جس کی کوئی شہادت نہیں اور مولانا کا یہ جواب بتاتے ہیں کہ جو لوگ حاسۂ غیبی کے منکر ہیں وہ انکار کی صرف یہ دلیل بیان کرتے ہیں کہ وہ اس حاسہ سے ناواقف ہیں لیکن عدم واقفیت کسی چیز کے انکار کی دلیل نہیں ہوسکتی، یہ حاسہ عام نہیں کہ ہر شخص کے لیے اس کا حاصل ہونا ضروری ہو۔

یورپ میں ایک مدت تک لوگوں کو قطعاً اس سے انکار رہا لیکن جب زیادہ تحقیقات و

(۱) سوانح مولانا روم، ص ۹۴ تا ۹۶۔

تدقیقات عمل میں آئی تو ایک خاص فرقہ پیدا ہوا جس کا نام اسپر چویسٹ (روحانیین) ہے، اس فرقہ میں علوم وفنون جدیدہ کے بہت بڑے بڑے اساتذۂ فن شامل ہیں، ان لوگوں نے بدیہی تجربوں کے بعد یہ اقرار کیا کہ انسان میں حواس ظاہری و باطنی کے علاوہ ایک اور قوت ہے جو اشیا کا ادراک کرتی ہے اور جو واقعات آیندہ سے بھی واقف ہوسکتی ہے، مولانا شبلی نے ان علما کی شہادت کو بالتفصیل اپنی کتاب ''الکلام'' میں نقل کیا۔(۱)

مشاہدۂ ملائکہ: دل میں خدا کی طرف سے القا کے علاوہ وحی کا دوسرا طریقہ یہ ہے کہ قوت ملکوتی مجسم ہوکر مشاہدہ ہوتی ہے اور پیغام الٰہی پہنچاتی ہے، مولانا روم نے اس کی یہ مثال دی ہے کہ انسان بعض وقت خواب میں دیکھتا ہے کہ کوئی شخص اس سے باتیں کررہا ہے، حالاں کہ وہ کوئی غیر شخص نہیں ہوتا بلکہ خود وہی انسان ہوتا ہے لیکن خواب میں اس سے الگ نظر آتا ہے، مولانا فرماتے ہیں:

چیز دیگر ماند اما گفتنش — با تو روح القدس گوید نے منش
نے تو گوئی ہم بہ گوش خویشتن — بے من و بے غیر اے من ہم تو من
ہم چو آں وقتے کہ خواب اندر روی — تو بہ پیش خود بہ پیش خود شوی
بشنوی از خویش و پنداری فلاں — باتو اندر خواب گفت ست آں نہاں (۲)

مولانا شبلی نے کوتاہ نظروں کے دل میں پیدا ہونے والے اس خیال کا ذکر کیا ہے کہ اگر نبوت اسی کا نام ہے تو ہر مذہب وملت کے صاحب دل، پاک نفس اور مصلح قوم کو نبی کہنا بجا ہوگا بلکہ اس تعریف کی بنا پر جھوٹے اور سچے نبی میں امتیاز کا کوئی ذریعہ نہیں باقی رہتا، یہ کیوں کر معلوم ہوسکتا ہے کہ فلاں شخص کی روح عام انسانی روح سے بالاتر ہے یا فلاں شخص کے دل میں جو خیالات آتے ہیں وہ خدا کی طرف سے القا ہوتے ہیں، پیغمبر کو جس طرح مجسم صورتیں نظر آتی ہیں مجنوں کو بھی نظر آتی ہیں، یہ کیوں کر ثابت ہوسکتا ہے کہ پیغمبر کو نظر آنے والی صورت اس کی قوت ملکوتی ہے اور مجنوں کو جو نظر آتی ہے وہ خلل دماغ ہے۔

یہ اعتراض اگر اشاعرہ اور عام مسلمانوں کی طرف سے کیا جائے تو اس کا یہ جواب ہے کہ

(۱) سوانح مولانا روم، ص ۹۶،۹۷ (۲) ایضاً، ص ۹۷،۹۸۔

اس اعتراض سے اشاعرہ کو بھی مفر نہیں، وہ اور عام مسلمان یہ مانتے ہیں کہ نبوت کی دلیل معجزہ ہے جس میں اور استدراج میں صرف اس قدر فرق ہے کہ جو خرق عادت پیغمبر سے صادر ہو وہ معجزہ ہے اور جو کافر سے ظہور میں آئے وہ استدراج ہے، حضرت عیسیٰ نے مردے زندہ کیے تو اعجاز تھا اور دجال مردے زندہ کرے گا تو یہ استدراج ہے، حضرت ابراہیم آگ سے بچ گئے تو معجزہ تھا اور زردشت پر آگ اثر نہیں کرتی تو یہ استدراج تھا، خرق عادت دونوں ہیں، انتساب کے اختلاف سے نام بدل جاتا ہے، اس صورت میں عجیب مشکل یہ پیدا ہوتی ہے کہ پیغمبر کو پہچاننے کا یہ طریقہ ٹھہرا کہ اس سے معجزہ صادر ہو اور معجزہ کی شناخت یہ کہ پیغمبر سے صادر ہو۔

اگر یہ اعتراض ملاحدہ کی طرف سے ہے تو جواب یہ ہے کہ نبوت ہی پر کیا موقوف ہے، دنیا میں ہر حق و باطل کی یہی کیفیت ہے، اس بات کے پہچاننے کا کیا ذریعہ ہے کہ ایک شخص قوم کے لیے جو کچھ کررہا ہے وہ ہمدردی کی غرض سے کررہا ہے اور دوسرا اپنے نمود اور شہرت کی غرض سے، ریاکار اور راست کار میں بدیہی حد فاصل کیا قائم کی جاسکتی ہے، ابوجہل کو بت پرستی میں وہی جوش، وہی خلوص، وہی سرگرمی، وہی از خود رفتگی تھی جو حضرت حمزہ کو خدا پرستی میں، دونوں نے اسی دھن میں جانیں دیں لیکن ابوجہل ابوجہل اور حضرت حمزہ سید الشہدا کہلائے، یہ امر وجدانیات پر محدود نہیں، محسوسات تک کی یہی حالت ہے، اسی بنا پر مولانا روم نے مثنوی میں نہایت زور کے ساتھ اس مضمون کو بار بار بیان کیا ہے، فرماتے ہیں:

اس طرح کی لاکھوں ہم شکل چیزیں ہیں لیکن ان میں کوسوں کا فاصلہ ہے، دونوں کی صورتیں اگر مشابہ ہوں تو کچھ حرج نہیں، میٹھا اور تلخ پانی دونوں کا رنگ صاف ہوتا ہے، بھڑ اور شہد کی مکھی ایک ہی پھول چوستی ہیں لیکن اس سے نیش اور اس سے شہد پیدا ہوتا ہے، دونوں طرح کے ہرن گھاس کھاتے ہیں اور پانی پیتے ہیں لیکن ایک سے مینگنی اور دوسرے سے مشک پیدا ہوتا ہے، دونوں قسم کے نے ایک ہی طرح کی غذا کھاتے ہیں لیکن یہ خالی اور وہ شکر سے لبریز ہوتا ہے، ایک آدمی غذا کھاتا ہے تو اس سے بخل اور حسد پیدا ہوتا ہے، دوسرا آدمی جو کھاتا ہے اس سے خدائی نور پیدا ہوتا ہے، یہ پاک زمین ہے اور وہ شور، یہ فرشتہ اور وہ شیطان، شیریں اور تلخ سمندر ملے ہوئے ہیں لیکن دونوں میں ایک حد حائل ہے جس سے تجاوز نہیں کرسکتے، کھوٹے اور کھرے

روپے کی تمیز کسوٹی کے بغیر نہیں ہوسکتی، نیک اور بدکار کی صورتیں ملتی جلتی ہوئی ہوتی ہیں، آنکھیں کھولو تو تمیز ہوسکے گی، دریا کا آدھا حصہ شکر کی طرح شیریں ہے، مزا شیریں اور رنگ چاند کی طرح روشن ہے، دوسرا نصف حصہ سانپ کے زہر کی طرح ہے، مزا تلخ اور رنگ قیر کی طرح سیاہ، بہت سی چیزیں ایسی ہیں جو شکر کی طرح میٹھی ہیں لیکن اس کے باطن میں زہر ہے۔

صد ہزاراں آں چنیں اشباہ بین	فرق شان ہفتاد سالہ راہ بین
ہر دو صورت گر بہم ماند رواست	آب تلخ و آب شیریں را صفاست
ہر دو یک گل خوردہ زنبور و نحل	لیک شد زاں نیش و زیں دیگر عسل
ہر دو گون آہو گیاہ خوردند و آب	زیں یکے سرگین شد و زاں مشک ناب
ہر دو نے خوردند از یک آب خور	آں یکے خالی و آں پر از شکر
ایں خورد زاید ہمہ بخل و حسد	واں خورد آید ہمہ نور احد
ایں زمین پاک ست واں شورست و بد	ایں فرشتہ پاک و آں دیوست و دد
بحر تلخ و بحر شیریں در جہاں	درمیان شان برزخ لا یبغیان
زر قلب و زر نیکو در عیار	بے محک ہرگز نہ دانی ز اعتبار
صالح و طالح بہ صورت مشتبہ	دیدہ بکشا ، بو کہ گردی
بحر را نیمش شیریں چوں شکر	طعم شیریں رنگ روشن چوں قمر
نیم دیگر تلخ ہم چوں زہر مار	طعم تلخ و رنگ مظلم قیروار
اے بسا شیریں کہ چوں شکر بود	لیک زہر اندر شکر مضمر بود

مولانا روم ان مثالوں سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ دنیا میں سیکڑوں اور ہزاروں چیزیں شکل و صورت میں بالکل ہم رنگ ہیں لیکن درحقیقت دونوں میں کوئی نسبت نہیں اور جب محسوسات کا یہ حال ہے تو جو چیزیں محض ذوق اور وجدان سے تعلق رکھتی ہیں ان میں اس قسم کا شبہ پیدا ہونا ضروری چیز ہے۔(۱)

نبوت کی تصدیق: اس بنا پر یہ قوی شبہ پیدا ہوتا ہے کہ جب یہ حالت ہے تو نبی اور متنبی میں

(۱) سوانح مولانا روم، ص ۱۰۰ تا ۱۰۲۔

تمیز کا کیا ذریعہ ہے، کیوں کر کہا جاسکتا ہے کہ نبی کے دل میں جو مضامین القا ہوتے ہیں وہ خدا کی طرف سے ہوتے ہیں اور متنبی کے دل میں شیطان کی طرف سے، مولانا کا جواب یہ ہے کہ جس طرح میٹھے اور کھاری پانی کے پہچاننے کا ذریعہ صرف قوت ذائقہ ہے، اسی طرح نبوت کی تمیز کا ذریعہ صرف وجدان صحیح اور ذوق سلیم ہے، صاحب ذوق کے سوا اور کون پہچان سکتا ہے، وہی تمیز کرسکتا ہے کہ یہ پانی میٹھا ہے اور یہ کھارا، صاحب ذوق کے سوا مزے کی تمیز اور کون کرسکتا ہے، جب تک شہد کو نہ کھاؤ، شہد اور موم میں کیوں کر تمیز کرسکتے ہو، اس نے سحر کو معجزے پر قیاس کیا اور یہ سمجھا کہ دونوں کی بنیاد فریب پر ہے، خدا نے جس کی طبیعت میں کسوٹی رکھی ہے وہی یقین اور شک میں تمیز کرسکتا ہے، جب آدمی کے دل میں کوئی بیماری نہیں ہوتی تو وہ صدق اور کذب کے مزے کو پہچان لیتا ہے۔

جز کہ صاحب ذوق نہ شناسد بیاب	او شناسد آب خوش از شور آب
جز کہ صاحب ذوق بہ شناسد طعوم	شہد را ناخوردہ کے دانی ز موم
سحر را با معجزہ کردہ قیاس	ہر دو را بر مکر پندارد اساس
ہر کہ را در جان خدا بہ نہد محک	ہر یقین را باز داند او ز شک
چوں شود از رنج و علت دل سلیم	طعم صدق و کذب را باشد علیم(۱)

حقیقت یہ ہے کہ انسانوں کی فطرت خدا نے مختلف بنائی ہے، بعض لوگوں کی طبیعت میں فطرتاً کجی اور شرارت ہوتی ہے، ان کے دل میں صحیح اور سچی بات اثر نہیں کرتی، بداعتقادی، انکار اور شک ان کے خمیر میں داخل ہوتا ہے، یہ لوگ کسی طرح راہ راست پر نہیں آتے، برخلاف اس کے بعض لوگ فطرتاً سلیم الطبع، نیک دل اور اثر پذیر ہوتے ہیں، ان کا دل نیکی کا اثر بہت جلد قبول کرلیتا ہے اور بری باتوں سے فوراً ابا کرتا ہے، عمدہ تعلیم و تلقین ان کے دل میں اتر جاتی ہے، ان کا وجدان اور ذوق نہایت صحیح ہوتا ہے جو نیک و بد، غلط و صحیح، حق و باطل میں خود بہ خود تمیز کرلیتا ہے، مولانا روم نے اس مضمون کو نہایت عمدہ تشبیہ کے پیرایے میں ادا کیا ہے۔

اگر تم کسی پیاسے سے کہو کہ پیالے میں پانی ہے، دوڑ کر آؤ اور پی لو تو کیا پیاسا یہ کہے گا کہ

(۱) سوانح مولانا روم، ص ۱۰۲۔

یہ دعوا ہے اس لیے یا تو ثابت کرو کہ یہ صاف پانی ہے ورنہ میرے پاس سے چلے جاؤ یا مثلاً کسی عورت نے اپنے بچے کو پکارا کہ میرے پاس آ، میں تیری ماں ہوں تو کیا بچہ یہ کہے گا کہ تم پہلے اپنا ماں ہونا ثابت کرو تب میں تمہارا دودھ پیوں گا، جس شخص کے دل میں حق کا مزہ ہے اس کے لیے پیغمبر کا منہ اور اس کی آواز معجزہ ہے، جب پیغمبر باہر سے آواز دیتا ہے تو اس شخص کا دل اندر سے سجدہ کرتا ہے کیوں کہ اس قسم کی آواز دنیا میں کبھی سامعہ روحانی نے نہیں سنی۔

تشنہ را چوں بہ گوئی و شتاب در قدح آب ست بستان زود آب
ہیچ گوید تشنہ کیں دعوی ست، رو از برم اے مدعی! مہجور شو
یا گواہ وحجتے بنما کہ ایں جنس آب ست و ازاں ماء معین
یا بہ طفل شیر مادر بانگ زد کہ بیا! من مادرم ہاں اے ولد
طفل گوید مادرا! حجت بیار تاکہ بہ شیرت بگیرم من قرار
در دل ہر امتی کز حق مزہ است روے و آواز پیمبر معجزہ است
چوں پیمبر از بروں بانگے زند جان امت در درون سجدہ کند
زاں کہ جنسِ بانگِ او اندر جہاں از کسے نہ شنیدہ باشد گوش جاں (۱)

معجزہ

معجزہ کے متعلق مولانا شبلی تین امور کو بحث طلب بتاتے ہیں:

۱-خرق عادت ممکن ہے یا نہیں- ۲-معجزہ شرطِ نبوت ہے یا نہیں- ۳-معجزہ سے نبوت کی تصدیق ہوتی ہے یا نہیں۔

پہلی بحث: مولانا شبلی نے امام رازی کی تفسیر کبیر اور مطالب عالیہ کے حوالے سے خرقِ عادت کے متعلق تین رائیں نقل کی ہیں، حکما کا مذہب ہے کہ کسی حالت میں ممکن نہیں، اشاعرہ کہتے ہیں کہ ہر وقت ممکن ہے، معتزلہ کا مذہب ہے کہ خرق عادت کبھی کبھی اتفاقیہ وقوع میں آتی ہے، مولانا روم کا مذہب بہ ظاہر معتزلہ کے موافق معلوم ہوتا ہے، فرماتے ہیں:

سنتے بہ نہاد و اسباب طرق طالبان را زیر ایں ازرق تتق
بیشتر احوال بر سنت رود گاہ قدرت خارق سنت شود

(۱) سوانح مولانا روم، ص ۱۰۳ و ۱۰۴۔

سنت و عادت نہادہ بامزہ باز کردہ خرق عادت معجزہ

مولانا شبلی کے خیال میں حکما و اشاعرہ افراط و تفریط کی حد تک پہنچ گئے ہیں، اشاعرہ نے ہر قسم کی قید اٹھا دی ہے، کوئی چیز نہ کسی کی علت ہے نہ سبب ہے، نہ کسی چیز میں کوئی خاصہ ہے نہ تاثیر ہے، اس کی بہ دولت ہر زمانے میں سیکڑوں اشخاص پر لوگوں کو عقیدہ رہتا ہے کہ ہر قسم کی خرق عادات اور کرامتیں ان سے سرزد ہو سکتی ہیں، حکما کی قید و بندش بھی اعتدال سے متجاوز ہے، جو چیز جس چیز کی علت مان لی گئی، جس شئے کا جو خاصہ اور اثر تسلیم کر لیا گیا اس میں کسی تغیر و انقلاب کا امکان نہیں، اس سے صرف مذہبی خیال کو ضرر نہیں پہنچتا بلکہ خود فلسفہ کی ترقی کی راہیں بھی مسدود ہو جاتی ہیں، ان دونوں باتوں کے لحاظ سے مولانا روم نے ایک معتدل طریقہ اختیار کیا، وہ اشاعرہ کے برخلاف اسی بات کے قائل ہیں کہ عالم میں ایک قانون قدرت اور ایک سلسلۂ انتظام ہے اور اگر یہ نہ ہو تو انسان کسی کام کے لیے کوئی کوشش اور تدبیر نہ کر سکے، کیوں کہ جب یہ معلوم ہے کہ کوئی چیز کسی کی علت نہیں تو کسی کام کے اسباب اور علت کی تلاش کیوں ہوگی۔

چوں سبب نہ بود چہ رہ جوید مرید پس سبب در راہ می آید پدید

لیکن اس کے ساتھ یہ بھی سمجھنا چاہیے کہ خدا کے تمام قانونِ قدرت کا احاطہ نہیں ہو چکا ہے ممکن ہے کہ ایک ایسا قانون قدرت ثابت ہو جس کے سامنے یہ تمام سلسلۂ اسباب غلط ہو جائے۔

اے گرفتار سبب بیروں مپر لیک عزل آں مسبب، ظن مبر
ہرچہ خواہد از مسبب آورد قدرت مطلق سببہا بر درد

مولانا روم نے ایک اور دقیق نکتہ کی طرف اشارہ کیا ہے، سلسلۂ اسباب پر زیادہ غور کرنے سے انسان خدا کے وجود سے بالکل منکر ہو جاتا ہے، وہ سمجھتا ہے کہ اخیر علۃ العلل کوئی چیز نہیں بلکہ اسباب کا ایک سلسلۂ غیر متناہی ہے جو قدیم سے چلا آ رہا ہے جو کچھ ہوتا ہے اسی سلسلہ کا نتیجہ ہے، ان اسباب کا اخیر میں چل کر کسی علۃ العلل پر منتہی ہونا کچھ ضرور نہیں۔ (۱)

اس سے بچنے کے لیے سلسلۂ اسباب کے ساتھ ہر وقت اس بات پر بھی نظر رکھنی چاہیے کہ تمام کلیں ایک قوت اعظم کے چلانے سے چل رہی ہیں، اس لیے یہ اسباب اصلی نہیں، اصلی سبب

(۱) سوانح مولانا روم، ص ۱۰۵، ۱۰۶۔

وہی قوت اعظم ہے جہاں تک یہ سلسلہ پہنچ کر ختم ہوتا ہے۔

از مسبب می رسد ہر خیر و شر / نیست اسباب و وسائط را اثر (۱)

یہاں پھر مولانا شبلی ایک شبھے کا ذکر کرتے ہیں کہ مولانا روم نے جابجا تصریح کی ہے کہ انبیا کے معجزات بغیر اسباب کے وجود میں آتے ہیں مگر فرماتے ہیں کہ قطع اسباب سے مولانا روم کا یہ مطلب نہیں کہ ان واقعات کا سبب نہیں بلکہ مقصود یہ ہے کہ وہ اسباب ہمارے فہم سے بالاتر ہوتے ہیں یعنی ان اسباب کے علاوہ ہوتے ہیں جن کو ہم تحقیق کر چکے ہیں۔

معجزہ دلیل نبوت ہے یا نہیں؟: دوسری بحث یہ ہے کہ معجزہ دلیل نبوت ہے یا نہیں اور کیا اس سے نبوت کی تصدیق ہوتی ہے یا نہیں، مولانا روم کے نزدیک نبوت کی تصدیق کے لیے معجزہ شرط نہیں جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے کہ جس کے دل میں ایمان کا مزہ ہوتا ہے، پیغمبر کی صورت اور اس کی باتیں اس کے حق میں معجزہ کا کام دیتی ہیں اور اسی پر قناعت نہیں کی بلکہ صاف صاف تصریح کی کہ معجزہ ایمان کا سبب نہیں ہوتا اور اس سے ایمان پیدا بھی ہوتا ہے تو جبری ایمان پیدا ہوتا ہے، نہ ذوقی، فرماتے ہیں:

معجزے ایمان کا سبب نہیں ہوتے، جنسیت کی بو صفات کو جذب کرتی ہے، معجزے اس لیے ہوتے ہیں کہ دشمن دب جائیں لیکن جنسیت کی بو اس غرض کے لیے ہے کہ دل تک پہنچ جائے، دشمن دب جاتا ہے لیکن دوست نہیں ہوتا وہ شخص بھلا دوست کیا ہوگا جو گردن دبا کر لایا گیا ہے:

موجب ایمان نہ باشد معجزات / بوے جنسیت کند جذب صفات

معجزات از بہر قہر دشمن است / بوے جنسیت سوے دل بردن است

قہر گردد دشمن اما دوست نے / دوست کے گردد بہ بستہ گردنے (۲)

مولانا روم نے اس دقیق نکتہ کی طرف بھی اشارہ کیا ہے کہ معجزہ سے نبوت پر استدلال کی منطقی ترتیب یہ ہوتی ہے:

اس شخص سے یہ فعل (معجزہ) صادر ہوا ہے۔

اور جس شخص سے یہ فعل صادر ہو، وہ پیغمبر ہے۔

(۱) سوانح مولانا روم، ص ۱۰۷ (۲) ایضاً، ص ۱۰۸۔

اس لیے یہ شخص پیغمبر ہے۔

اس صورت میں پیغمبر کا اثر بالذات خارجی چیز پر ہوتا ہے مثلاً دریا کا پھٹ جانا، سنگ ریزوں کا بولنا وغیرہ وغیرہ، اس اثر سے پھر بہ واسطہ قلب پر اثر پڑتا ہے یعنی اس بنا پر آدمی ایمان لاتا ہے کہ جب اس شخص نے دریا کو شق کر دیا تو ضرور پیغمبر ہے لیکن پتھر، دریا یا اور جمادات پر اثر کرنے سے یہ زیادہ آسان ہے کہ پہلے پہل دل ہی پر اثر کرے، خدا جب یہ چاہتا ہے کہ پیغمبر پر لوگ ایمان لائیں تو یہ زیادہ آسان اور زیادہ دل نشیں طریقہ ہے کہ بہ جائے جمادات کے خود لوگوں کے دلوں کو متاثر کر دے کہ وہ ایمان قبول کرلیں اور یہی اصلی معجزہ کہا جا سکتا ہے۔

معجزہ کاں بر جمادے کرد اثر / یا عصا، یا بحر، یا شق القمر

گر اثر برجان زند بے واسطہ / متصل گردد بہ پنہاں رابطہ

بر جمادات آں اثر ہا عاریہ است / آں پئے روح خوش متواریہ است

تا از آں جامد اثر گیرد ضمیر / حبذا نان بے ہیولائے خمیر

بر زند از جانِ کامل معجزات / بر ضمیرِ جانِ طالب چوں حیات

اخیر شعر میں معجزہ کی اصلی حقیقت یہ بتائی ہے کہ پیغمبر کا روحانی اثر خود طالب کی روح پر پڑتا ہے کسی واسطہ اور ذریعہ کی ضرورت نہیں ہوتی۔ (۱)

روح

مولانا شبلی اسے بھی عقائد کا اہم مسئلہ کہتے ہیں، عام لوگوں کے نزدیک اس کی اہمیت معاد کے عقیدے کے لحاظ سے ہے کیوں کہ اس کو تسلیم کیے بغیر معاد کا اثبات نہیں ہوسکتا لیکن مولانا شبلی کے نزدیک یہ مسئلہ کل نظام مذہبی کی بنیاد ہے، اسی بنا پر مولانا روم نے اس پر بہت زور دیا ہے اور بار بار مختلف موقعوں پر روح کی حقیقت، حالت اور خواص سے بحث کی ہے، روح کے متعلق اہل علم کی رائیں نہایت مختلف ہیں، حکمائے طبیعیین اور جالینوس وفیثاغورث کے مطابق روح کوئی جداگانہ چیز نہیں بلکہ ترکیب عناصر سے جو خاص مزاج پیدا ہوتا ہے اسی کا نام روح ہے۔

آج کل یورپ کے اکثر حکما کا مذہب بھی یہی ہے، تعجب یہ ہے کہ ہمارے متکلمین کا بھی

(۱) سوانح مولانا روم، ص ۱۰۹۔

یہی مذہب ہے، اسی بنا پر وہ اس بات کے قائل ہیں کہ انسان جب مرتا ہے تو روح بھی فنا ہو جاتی ہے، متکلمین اور طبیعیین میں صرف یہ فرق ہے کہ طبیعیین کے نزدیک انسان کا یہیں تک خاتمہ ہے لیکن متکلمین کے نزدیک خدا قیامت میں اسی جسم کو دوبارہ پیدا کرے گا اور اس میں نئے سرے سے روح پھونکے گا، افلاطون اور دیگر حکما کا یہ مذہب ہے کہ روح ایک جوہر مستقل ہے جو بدن سے بہ طور آلہ کے کام لیتا ہے، بدن کے فنا ہونے سے اس کی ذات میں کوئی نقصان نہیں آتا البتہ آلہ سے جو کام وہ کرتا تھا وہ رک جاتا ہے، بوعلی سینا، امام غزالی اور صوفیا و حکمائے اسلام کا یہی مذہب ہے اور مولانا روم بھی اسی کے قائل ہیں، بوعلی سینا نے اشارات وغیرہ میں روح کے اثبات کے بہت سے دلائل لکھے ہیں، مولانا شبلی کہتے ہیں ان کو دیکھ کر ہنسی آتی ہے، اس کی سب سے بڑی دلیل کی تشریح کر کے اسے اور دوسرے دلائل کو لغو اور پادر ہوا قرار دے کر وہ لکھتے ہیں روح وغیرہ اس قسم کی چیزیں نہیں جن پر اس قسم کے دلائل قائم ہو سکیں جیسے محسوسات اور مادیات کے لیے ہو سکتے ہیں، ان چیزوں کے ثابت کرنے کا صرف یہی طریقہ ہے کہ ان کی حقیقت اور خواص کی اس طرح تشریح کی جائے کہ خود بہ خود دل میں اذعان کی کیفیت پیدا ہو جائے، مولانا نے یہی طریقہ اختیار کیا ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ اس قدر بدیہی ہے کہ عالم میں جو چیزیں موجود ہیں ان میں بے انتہا فرق مراتب ہے، سب سے کم تر درجہ عناصر کا ہے یعنی وہ چیزیں جن میں کسی قسم کی ترکیب نہیں اور اس لیے ان میں دست قدرت اپنی صناعیاں نہیں دکھا سکتا، اس طبقہ کو جماد کہتے ہیں، اس کے بعد ترکیب شروع ہوتی ہے اور یہی عالم فطرت کے ترقیوں کی پہلی منزل ہے، ترکیب کا ابتدائی درجہ نباتات ہیں، ان کے ہزاروں لاکھوں اقسام ہیں اور ان میں فطرت کی ہزاروں عجیب و غریب صنعت گریاں نظر آتی ہیں تاہم ان میں چوں کہ ادراک کا شائبہ نہیں، وہ ایک خاص درجہ سے آگے نہیں بڑھ سکتے، نباتات کے بعد حیوانات کا درجہ ہے جس کی صفت ممیزہ ادراک ہے اور یہیں سے روحانیت کی ابتدا ہے، روح کے گو اور بہت سے اوصاف ہیں جن کی وجہ سے وہ اوروں سے ممتاز ہے لیکن سب سے بڑا خاصہ ادراک ہے، اس لیے روح درحقیقت ادراک ہی کا نام ہے اور چوں کہ ادراک کے مراتب میں فرق ہے، اس لیے مولانا روم کو ادراک کے موافق روحانیت کا مشکک ہے جو بعض افراد میں کم بعض میں زیادہ اور بعض میں

اس سے زیادہ ہے، جس طرح سفیدی و سیاہی کہ بعض افراد میں کم اور بعض میں زیادہ پائی جاتی ہے، فرماتے ہیں:

جان و روح اس چیز کا نام ہے جو خیر و شر کو جانتی ہے اور جو فائدہ سے خوش اور نقصان سے رنجیدہ ہوتی ہے، جب جان کی ماہیت ادراک ٹھہری تو جس کو زیادہ ادراک ہے اس میں زیادہ جان ہے، جان کا اقتضا جب ادراک ٹھہرا تو جو زیادہ ادراک رکھتا ہے، اس کی جان زیادہ قوی ہے، روح کی تاثیر ادراک ہے اس لیے جس میں یہ زیادہ ہو وہ خدائی آدمی ہے، روح ادراک کے سوا اور کوئی چیز نہیں، اس لیے جس میں ادراک زیادہ ہے اس میں روح بھی زیادہ ہے، ہماری جان حیوان سے زیادہ ہے کیوں، اس لیے کہ وہ زیادہ ادراک رکھتی ہے، پھر ہماری جان سے زیادہ ملائکہ کی جان ہے جو حس مشترک سے بری ہے، خدا کی عقل بے جہت ہے، وہ عقل سے بڑھ کر عقل اور جان سے بڑھ کر جان ہے۔

جان چہ باشد با خبر از خیر و شر — شاد از احسان و گریاں از ضرر
چوں سر و ماہیت جان مخبر ست — ہر کہ او آگاہ تر ، با جان تر ست
اقتضائے جان چوائے دل آگہی ست — ہر کہ او آگاہ تر بود جانش قوی ست
روح را تاثیر آگاہی بود — ہر کہ را ایں بیش للّٰہی بود
جان نہ باشد جز خبر در آزموں — ہر کہ را افزوں خبر جانش فزوں
جان ما از جانِ حیوان بیش تر — از چہ زاں رو کہ فزوں دارد خبر
پس فزوں از جان ما جان ملک — کو منزہ شد ز حس مشترک
بے جہت داں عقل علام البیان — عقل تر از عقل و جان تر ہم ز جان (۱)

روح تمام حیوانات میں ہے اور ان کے مختلف انواع میں اس کے مراتب نہایت متفاوت ہیں، تاہم حیوانات میں جو روح ہے وہ ترقی کی ایک خاص حد سے آگے نہیں بڑھ سکتی ہے، اس حد کو روح حیوانی کہتے ہیں، اس سے آگے جو درجہ ہے وہ روح انسانی ہے۔

غیر فہم و جان کہ در گاؤ و خراست — آدمی را عقل و جان دیگراست

(۱) سوانح مولانا روم، ص ۱۱۰ تا ۱۱۳۔

اس کے اوصاف اور خواص مولانا روم کے فلسفہ کے مطابق ان کے اشعار کی روشنی میں یہ ہیں:

۱- وہ ایک جوہر مجرد اور جسمانیت سے بالکل بری ہے، اس کا تعلق جسم سے نہیں بلکہ اس روح حیوانی سے ہے جو انسان میں موجود ہے، یہ تعلق اس قسم کا ہے جس طرح آفتاب کا آئینہ سے- آفتاب اپنی جگہ موجود ہے لیکن اس کا عکس آئینہ پر پڑتا ہے اور اس کو روشن کردیتا ہے، اسی طرح روح عالم ملکوت میں ہے، اس کا پرتو روح حیوانی پر پڑتا ہے اور اس کی وجہ سے انسان عجیب وغریب قوی کا مظہر بن جاتا ہے۔(۱)

۲- روح کی ترقی کے مراتب سلسلہ بہ سلسلہ بڑھتے جاتے ہیں، یہاں تک کہ اس کا ایک ایسا درجہ آتا ہے جو عام روح انسانی سے اسی قدر بالاتر ہے جس قدر انسانی روح، حیوانی روح سے، یہی درجہ نبوت کا ہے، عقول مجردہ اور روحانیت جو نظام عالم کے کام پر مامور ہیں اسی روح کے سلسلے میں واقع ہیں۔(۲)

۳- جس طرح انسان کا جسم جو کام کرتا ہے، اسی وجہ سے کرتا ہے کہ اس پر روح کا پرتو ہے، اسی طرح روح پر عالم قدس کا پرتو ہے۔(۳)

حاصل یہ ہے کہ روح جوہر مجرد ہے اور انسان میں جو روح حیوانی ہے جس کو جان بھی کہتے ہیں، یہ اس کے کام کرنے کا ایک آلہ ہے جس طرح کاری گر آلہ کے بغیر کام نہیں کرسکتا، روح بھی اس روح حیوانی کے بغیر کام نہیں کرسکتی لیکن فی نفسہ وہ بالکل ایک جداگانہ شئے ہے اور چونکہ وہ جوہر مجرد ہے، یعنی نہ مادہ ہے، نہ مادہ سے مرکب ہے، اس لیے انسان دراصل اسی روح کا نام ہے اور یہ جسم اور روح حیوانی اس کا قالب ہے، اس کی بقا کا مسئلہ معاد کے ذکر میں آئے گا۔(۴)

مثنوی میں جابہ جا سلسلۂ کائنات پر اس طرح توجہ دلائی ہے جس پر غور کرنے سے روح، روحانیات اور علۃ العلل کا وجدان دل میں پیدا ہوجاتا ہے۔

صاف نظر آتا ہے کہ عالم میں دو قسم کی چیزیں پائی جاتی ہیں، کثیف ولطیف، یہ بھی بداہتاً نظر آتا ہے کہ کثیف چیز کتنی ہی پر عظمت ہو لیکن جب تک اس میں لطیف جسم شامل نہیں ہوتا وہ محض

(۱) سوانح مولانا روم، ص ۱۱۳ (۲) ایضاً، ص ۱۱۴ (۳) ایضاً (۴) ایضاً، ص ۱۱۵ و ۱۱۶۔

ہیچ اور مبتذل ہوتی ہے، پھول میں خوش بو، آنکھوں میں نور، جسم میں حرکت، مادہ میں قوت نہ ہو تو یہ بے کار چیزیں ہیں، لطافت کے مدارج ترقی کرتے جاتے ہیں، یہ مثالیں کمال لطافت کی نہیں کیوں کہ خوش بو وغیرہ میں بھی مادہ کا شائبہ پایا جاتا، لطافت کے کمال کے یہ معنی ہیں کہ نہ خود مادہ ہو نہ مادہ سے نکلا ہو، اس درجہ کو اصطلاح حکما میں تجرد عن المادہ کہتے ہیں اور اس کا پہلا مظہر روح ہے لیکن اس میں بھی اس قدر مادیت موجود ہے کہ وہ مادہ میں آسکتی ہے، چنانچہ جسم انسانی میں روح سما سکتی ہے، اس لیے وہ مجرد محض نہیں ہے لیکن سلسلۂ ترقی کی رفتار سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ درجہ بھی موجود ہے اور یہی مجردات ہیں جو تمام عالم پر متصرف ہیں اور اس عظیم الشان کل کو چلا رہے ہیں۔

حکمائے اسلام نے ان دونوں مراتب کا نام خلق وامر رکھا ہے اور الا لہ الخلق و الامر کے یہی معنی قرار دیے ہیں، اس اصطلاح کے موافق مادیات کو عالم خلق اور مجردات کو عالم امر کہتے ہیں۔

عالم خلق است با سوی جہات ــــ بے جہت داں عالم امر و صفات
عقل تر از عقل و جاں تر ہم ز جاں ــــ بے جہت داں عقل علام البیان

قرآن مجید کی آیت قل الروح من امر ربی میں روح کو امر کہا ہے، اس کے یہی معنی ہیں۔

جب روحانیات جو عالم خلق پر متصرف اور اس کی علت ہیں، مادہ اور زمان ومکان سے مجرد ہیں تو ان روحانیات کا خالق اور بھی مجرد اور منزہ ہوگا، مولانا فرماتے ہیں، عالم امر بے جہت ہے یعنی خصوصیات مکان سے مبرا ہے تو جو اس امر کا خالق ہے وہ تو اور بے جہت ہوگا۔

مولانا شبلی کے نزدیک روح کا مسئلہ عقائد مذہبی کی جان ہے، مجردات، ملائکہ، علۃ العلل سب اسی مسئلہ کی فرعیں ہیں اور کم سے کم وہ خدا کے اجمالی تصور کا ایک ذریعہ ہے، اسی بنا پر حضرات صوفیہ سب سے زیادہ اسی مسئلہ پر توجہ کرتے ہیں اور اس بات کے قائل ہیں من عرف نفسہ فقد عرف ربہ۔(۱)

(۱) سوانح مولانا روم، ص ۱۱۶ و ۱۱۷۔

معاد

مولانا شبلی اس مسئلہ اعتقادی کی اہمیت بیان کر کے لکھتے ہیں کہ اسے علم کلام کی کتابوں میں جس طرح ثابت کیا جاتا ہے، اس سے یقین کا پیدا ہونا ایک طرف فطری وجدان میں بھی ضعف آجاتا ہے، روح کو متکلمین کوئی مستقل چیز نہیں بلکہ جسم کی ترکیب سے پیدا ہوا خاص مزاج قرار دیتے ہیں اور اسی کو روح کا نام دیتے ہیں، اس لیے جب وہ مزاج فنا ہو گیا تو روح بھی فنا ہو گئی، قیامت میں خدا اسی جسم کو دوبارہ زندہ کرے گا اور اسی کے ساتھ روح بھی پیدا ہوگی، مولانا شبلی کے خیال میں یہ تصریح شریعت میں کہیں منصوص نہیں لیکن متکلمین نے اس پر اس قدر زور دیا کہ اعادۂ معدوم کو بھی جائز ثابت کیا۔

مولانا روم کے نزدیک روح جسم سے جداگانہ ایک جوہر نورانی ہے اور جسم کے فنا ہونے سے اس پر صرف اس قدر اثر پڑتا ہے جتنا ایک کاریگر پر ایک خاص آلہ جاتے رہنے سے اور جب یہ ثابت ہے کہ روح فنا نہیں ہوتی تو معاد کے اثبات کے لیے نہ اعادہ معدم کے دعوے کی ضرورت ہے، نہ احیائے موتی کی۔(۱)

اخلاقی حیثیت سے تو معاد کی ضرورت سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا لیکن بہ ظاہر یہ نہایت بعید معلوم ہوتا ہے کہ انسان جب مر کر سڑ گل جائے تو پھر اس کو دوبارہ زندگی حاصل ہو، عمر وخیام نے ایک رباعی میں لطیفہ کے طور پر معاد سے انکار کیا تھا اور کہا تھا کہ انسان کوئی گھاس نہیں ہے کہ ایک دفعہ کاٹ ڈالی جائے تو پھر اگ آئے، مولانا روم اس کا جواب اسی انداز بیان میں دیتے ہیں:

کدام دانہ فرورفت درزمیں کہ نہ رست چرا بہ دانۂ انسانت ایں گماں باشد

مولانا شبلی فرماتے ہیں یہ استدلال بہ ظاہر ایک لطیفہ ہے لیکن دراصل وہ علمی استدلال ہے، مولانا روم نے معاد کے استبعاد کو عمدہ تمثیلوں اور تشبیہوں سے رفع کیا، ان کے خیال میں کسی چیز کے فنا ہونے کے یہ معنی نہیں کہ وہ سرے سے معدوم ہو جائے بلکہ ایک ادنا حالت سے اعلا کی طرف ترقی کرنے کے لیے ضرور ہے کہ موجودہ صورت فنا ہو جائے، مولانا نے نہایت تفصیل اور بسط سے اس مسئلہ کو بیان کیا ہے کہ ترقی کے عجیب وغریب مدارج کے لیے فنا اور نیستی ضرور ہے،

(۱) سوانح مولانا روم، ص ۱۱۸۔

پہلے عام فہم مثالوں میں اسے بیان کیا کہ:

نادان پہلے تختی کو دھوتا تب اس پر حرف لکھتا ہے، تختی کو دھونے کے وقت یہ سمجھ لینا چاہیے کہ اس کو ایک دفتر بنائیں گے، جب نئے مکان کی بنیاد ڈالتے ہیں تو پہلی بنیاد کو کھود کر گرا دیتے ہیں، پہلے زمین سے مٹی نکال لیتے ہیں، تب صاف پانی نکلتا ہے، لکھنے کے لیے سادہ کاغذ تلاش کیا جاتا ہے، بیج اس زمین میں ڈالا جاتا ہے جو بن بوئی ہوئی ہے، ہستی نیستی ہی میں دکھائی جاسکتی ہے، دولت مند لوگ فقیروں پر سخاوت کا استعمال کرتے ہیں۔(۱)

مولانا روم سلسلۂ فطرت سے یوں استدلال کرتے ہیں، تم جس دن سے کہ وجود میں آئے، پہلے آگ یا خاک یا ہوا تھے، اگر تمہاری وہی حالت قائم رہتی تو یہ ترقی کیوں کر نصیب ہو سکتی، بدلنے والے نے پہلی ہستی بدل دی اور اس کی جگہ دوسری ہستی قائم کر دی، اسی طرح ہزاروں ہستیاں بدلتی چلی جائیں گی، یکے بعد دیگرے اور پچھلی پہلی سے بہتر ہوگی، یہ بقا تم نے فنا کے بعد حاصل کی ہے، پھر فنا سے کیوں جی چراتے ہو، ان فناؤں سے تم کو کیا نقصان پہنچا، جواب بقا سے چمٹے جاتے ہو، جب دوسری ہستی پہلی سے بہتر ہے تو فنا کو ڈھونڈو اور انقلاب کنندہ کو پوجو، تم سیکڑوں قسم کے حشر دیکھ چکے، ابتدائے وجود سے اس وقت تک پہلے تم جماد تھے، پھر تم میں قوت نمو پیدا ہوئی، پھر تم میں جان آئی، پھر عقل وتمیز، پھر حواس خمسہ کے علاوہ اور حواس حاصل ہوئے، جب فناؤں میں تم نے یہ بقائیں دیکھیں تو جسم کے بقا پر کیوں جان دیتے ہو، نیا لو اور پرانا چھوڑ دو کیوں کہ تمہارا ہر سال پارسال سے اچھا ہے، اشعار ملاحظہ ہوں:

تو ازاں روزے کہ در ہست آمدی آتشے یا خاک یا بادی بدی
گر بداں حالت ترا بودی بقا کے رسیدی مر ترا ایں ارتقا
از مبدل ہستی اول نماند ہستی دیگر بے جائے او نشاند
ہم چنیں تا صد ہزاراں ہستھا بعد یک دیگر دوم بہ ز ابتدا
ایں بقاہا از فناہا یافتی از فنا پس روچرا بر تافتی
زاں فناہا چہ زیاں بودت کہ تا بر بقا چسپدۂ اے بے نوا

(۱) سوانح مولانا روم، ص ۱۱۹، ۱۲۰۔

چوں دوم از اولیت بہترست — پس فنا جوی و مبدل را پرست
صد ہزاراں حشر دیدی اے عنود — تاکنوں ہر لحظہ از بد و وجود
از جمادے بے خبر سوئے نما — و زنما سوئے حیات و ابتلا
باز سوئے عقل و تمیزات خوش — باز سوئے خارج ایں پنج و شش
در فنا ہا ایں بقاہا دیدۂ — بر بقائے جسم چوں چفسیدۂ
تازہ می گیرد کہن رامی سپار — کہ ہرامسالت فزوں است از سہ پار (۱)

مولانا شبلی مولانا روم کے اس استدلال کے متعلق لکھتے ہیں کہ جدید تحقیقات سے ثابت ہوگیا ہے کہ کوئی چیز پیدا ہوکر فنا نہیں ہوسکتی بلکہ دوسری صورت بدل لیتی ہے، انسان دو چیزوں کا نام ہے: جسم اور روح، روح کو سائنس والے گو مصطلح معنوں میں تسلیم نہیں کرتے لیکن کم از کم ان کو یہ ضرور ماننا پڑتا ہے کہ وہ ایک قوت ہے، سائنس والوں کے نزدیک دنیا میں دو چیزیں پائی جاتی ہیں مادہ مثلاً خاک، پانی وغیرہ اور قوت مثلاً حرارت، حرکت وغیرہ، انسان ان ہی دو چیزوں کا مجموعہ ہے، جسم مادہ ہے اور روح قوت ہے اور چوں کہ سائنس نے ثابت کردیا ہے کہ مادہ اور قوت کبھی فنا نہیں ہوسکتی اس لیے ضرور ہے کہ انسان جب فنا ہو تو اس کا مادہ اور قوت کوئی دوسری صورت اختیار کرے، اسی کو ہم انسان کی دوسری زندگی یا معاد یا قیامت کہتے ہیں، اسی لیے ملحد سے ملحد بھی مطلق معاد کے وجود سے انکار نہیں کرسکتا کیوں کہ خدا نے آسمان و زمین اور ان کے درمیان کی چیزوں کو بے کار نہیں بنایا۔

ایک فرقہ اس بات کا قائل ہے کہ عالم کے پیدا کرنے سے کوئی غرض نہیں بلکہ عالم اپنی غرض خود آپ ہے، مولانا روم نے اس خیال کو مثنوی میں نہایت خوبی سے باطل کیا ہے، ان کا استدلال یہ ہے کہ اس قدر مسلم ہے کہ سلسلۂ کائنات میں ایک خاص ترتیب اور نظام پایا جاتا ہے، اس سے قطعاً لازم آتا ہے کہ اس کا کوئی صانع ہو اور صانع بھی ایسا جو مدبر اور منتظم ہو اور جب یہ ثابت ہوا کہ عالم ایک صانع مدبر کا فعل ہے تو یہ ناممکن ہے کہ وہ اپنی غرض آپ ہو، کیوں کہ کوئی کام اپنی غرض آپ نہیں ہوتا، مولانا مثنوی میں فرماتے ہیں:

(۱) سوانح مولانا روم، ص ۱۲۱ و ۱۲۲۔

کیا کوئی نقاش کوئی عمدہ نقش و نگار بغیر کسی فائدے کے صرف اس لیے کھینچے گا کہ وہ عمدہ نقش و نگار ہے بلکہ اس نے نقش و نگار اس غرض سے بنایا ہوگا کہ مہمان وغیرہ لطف اٹھائیں اور غم سے چھوٹیں، کیا کوئی کوزہ گر کوزے کو صرف کوزہ کے لیے بنائے گا، کیا کوئی شخص اس غرض سے پیالہ بنائے گا کہ وہ پیالہ ہے، نہیں کھانے کے لیے بنائے گا، کیا کوئی لکھنے والا کوئی تحریر محض تحریر کی غرض سے لکھے گا نہیں بلکہ پڑھنے کے لیے لکھے گا، دنیا میں کوئی معاملہ اپنے لیے آپ نہیں کیا جاتا بلکہ اس غرض سے کیا جاتا ہے کہ اس سے کوئی فائدہ ہو، کوئی شخص کسی پر صرف اعتراض کی غرض سے اعتراض نہیں کرتا بلکہ یا تو یہ غرض ہوتی ہے کہ حریف مغلوب ہوجائے یا اپنا فخر و نمود مقصود ہوتا ہے، تو یہ حکمت کے خلاف ہے کہ آسمان و زمین کے نقوش آپ اپنے لیے ہوں۔(۱)

اس دعوے پر ایک عجیب لطیف استدلال مولانا روم نے فطرت انسانی کی بنا پر کیا ہے کہ انسان جب کسی انسان کو کچھ کام کرتے دیکھتا ہے تو پوچھتا ہے کہ یہ کام تم نے کیوں کیا؟ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ہماری فطرت اس کی مقتضی ہے کہ ہم کسی کام کو بغیر غرض اور فائدہ کے تصور نہیں کرسکتے ورنہ اگر کوئی کام اپنی غرض آپ ہوسکتا تو یہ سوال کیوں پیدا ہوتا؟(۲)

مولانا روم نے اس موقع پر ایک اور دقیق نکتہ بیان کیا ہے، وہ یہ کہ صرف یہی نہیں کہ سلسلۂ کائنات میں ہر چیز کسی نہ کسی غرض اور فائدے کے لیے پیدا کی گئی ہے بلکہ ان اغراض اور فوائد میں باہم ایک بڑا وسیع سلسلہ ہے، مثلاً ایک چیز کسی دوسری چیز کے لیے مخلوق کی گئی ہے، وہ کسی اور چیز کے لیے وھلم جرا - لیکن انسان کو ان درمیانی اغراض اور فوائد تک قناعت نہ کرنی چاہیے بلکہ یہ پتا لگانا چاہیے کہ یہ سلسلہ کہاں تک جاکر ختم ہوتا ہے اور یہی تحقیقات، سعادت اخروی کی باعث ہے۔(۳)

کچھ لوگوں کا اعتراض ہے کہ ہم بداہتاً بعض چیزوں کو بے فائدہ پاتے ہیں، مولانا نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ کسی چیز کا مفید یا غیر مفید ہونا ایک اضافی امر ہے، ایک چیز ایک شخص کے لیے مفید ہے، دوسرے کے لیے بے کار ہے، اس بنا پر اگر ہم کو ایک چیز کا فائدہ نظر نہ آتا ہو تو یہ ضرور نہیں کہ وہ درحقیقت بے فائدہ ہے۔(۴)

(۱) سوانح مولانا روم، ص ۱۲۳ و ۱۲۴ (۲) ایضاً، ص ۱۲۴ (۳) ایضاً، ص ۱۲۵ (۴) ایضاً، ص ۱۲۶۔

جبر و قدر

مولانا شبلی کا خیال ہے کہ عقائد کے اکثر مسائل میں اگر مذہب کا لحاظ نہ کیا جائے تو آسانی سے اس کا فیصلہ ہوسکتا ہے کیوں کہ اگر اس کا ثبوتی پہلو مشکل ہوگا تو سلبی میں کچھ دقت نہ ہوگی مثلاً روح، معاد، جزا و سزا لیکن جبر و قدر کا مسئلہ ایسا پر پیچ ہے کہ مذہبی حیثیت الگ بھی کر لی جائے تو یہ عقدہ حل نہیں ہوتا، ایک ملحد اس مسئلہ کا بالکل آزادانہ طریقے سے فیصلہ کرنا چاہے تب بھی نہیں کرسکتا، اگر یہ پہلو اختیار کرو کہ انسان بالکل مجبور ہے تو انسان کے افعال کا اچھا اور برا ہونا بالکل بے معنی ہوگا کیوں کہ جو افعال کسی سے محض مجبوراً صادر ہوتے ہیں، ان کو نہ ممدوح کہا جاسکتا ہے نہ مذموم، دوسرا پہلو بھی خلاف واقع معلوم ہوتا ہے، غور سے دیکھو کہ انسان کسی کام کو کیوں کرتا ہے اور کیوں ایک کام سے باز رہتا ہے، انسان میں خدا نے خواہش کا مادہ پیدا کیا ہے جس کو ہم ارادہ سے تعبیر کرتے ہیں، یہ خواہش خاص خاص اسباب اور مواقع سے خود بہ خود حرکت میں آتی ہے، انسان میں ایک اور قوت ہے جس کو ہم قوت اجتناب سے تعبیر کرتے ہیں یعنی ایک کام سے باز رہنا، جب کوئی برا کام ہم کرنا چاہتے ہیں تو ان دونوں قوتوں میں معارضہ ہوتا ہے، اگر قوت ارادی فطرتاً قوت اجتنابی سے قوی تر ہے تو انسان اس فعل کا مرتکب ہوتا ہے ورنہ باز رہتا ہے، غور کرو کہ اس حالت میں انسان کی اختیاری کیا چیز ہے، قوت ارادی اور قوت اجتنابی دونوں فطری قوتیں ہیں جن کے پیدا ہونے میں انسان کو کچھ دخل نہیں، ان قوتوں کے زور کا نسبتاً کم اور زیادہ ہونا یہ بھی فطری ہے، موقع کا پیش آنا جس سے قوت ارادی کو تحریک ہوئی وہ بھی اختیاری نہیں، اب ان غیر اختیاری چیزوں کا جو نتیجہ ہوگا اس کو بھی غیر اختیاری ہونا چاہیے۔

اشاعرہ نے اپنی دانست میں ایک تیسری صورت اختیار کی یعنی یہ کہ افعال انسانی خدا کی قدرت سے سرزد ہوتے ہیں لیکن چوں کہ انسان کے ذریعے سے وجود میں آتے ہیں، اس لیے انسان کو ان سے کسب کا تعلق ہے لیکن کسب محض ایک مہمل لفظ ہے جس کی کچھ تعبیر نہیں کی جاسکتی، مسلم الثبوت میں ہے کہ کسب اور جبر تو اُم بھائی ہیں۔(۱)

مولانا روم نے اس مسئلے پر مختلف حیثیتوں سے بحث کی ہے، سب سے پہلے مولانا نے یہ فیصلہ کیا کہ گو قدریہ کو جبریہ پر ترجیح ہے کیوں کہ اختیار مطلق بداہت کے خلاف نہیں اور جبر مطلق

(۱) سوانح مولانا روم، ص ۱۲۷ و ۱۲۸۔

بداہت کے خلاف ہے، اس قدر ہر شخص کو بداہتاً نظر آتا ہے کہ وہ صاحب اختیار ہے، باقی یہ امر کہ یہ اختیار خدا نے دیا، ایک نظری مسئلہ ہے یعنی استدلال کا محتاج ہے، بدیہی نہیں۔

دونوں کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص دھواں اٹھتا دیکھ کر کہتا ہے کہ دھواں موجود ہے لیکن آگ نہیں، دوسرا کہتا ہے کہ سرے سے دھواں ہی نہیں، ایک شخص کہتا ہے کہ دنیا موجود ہے لیکن آپ سے آپ پیدا ہوگئی، کوئی اس کا خالق نہیں، دوسرا کہتا ہے دنیا ہی سرے سے نہیں، تم خود فیصلہ کر سکتے ہو کہ دونوں میں زیادہ احمق کون ہے۔

مولانا روم کے زمانے میں تمام اسلامی ممالک میں اشاعرہ کا یہی عقیدہ جبریہ پھیلا ہوا تھا، باوجود اس کے مولانا کا عام عقیدہ سے الگ روش اختیار کرنا ان کے کمال اجتہاد بلکہ قوت قدسیہ کی دلیل ہے۔(۱)

مولانا نے اختیار کو متعدد قوی دلائل سے ثابت کیا ہے جن کا ذکر آگے آئے گا، اس سے زیادہ ضروری یہ ہے کہ منکرین اختیار کے نقلی دلائل کا جواب دیا جائے، جبر کی بڑی دلیل یہ حدیث پیش کی جاتی ہے:

ما شاء اللّٰہ کان وما لم یشأ لم یکن   خدا جو چاہتا ہے وہ ہوتا ہے اور جو نہیں چاہتا وہ نہیں ہوتا۔

مثنوی میں اس کے جواب میں مولانا نے جو اشعار کہے ہیں ان کا حاصل یہ ہے کہ یہ حدیث جد و جہد کی ترغیب کے لیے ہے مثلاً اگر کوئی شخص کسی شاہی ملازم سے کہے کہ جو کچھ وزیر چاہتا ہے وہی ہوتا ہے تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ وزیر کے خوش رکھنے کے لیے جہاں تک ہوسکے ہر طرح کی کوشش کرنی چاہیے کیوں کہ کامیابی اور حصول مقصد تمہارے ہاتھ میں نہیں ہے کہ جب چاہو گے اور جس طرح چاہو گے حاصل ہو جائے گا بلکہ اس کا سررشتہ دوسرے کے ہاتھ میں ہے، اس لیے بغیر سعی اور کوشش کے کام نہیں چل سکتا۔

خدا جو چاہتا ہے وہی ہوتا ہے، اس کے یہ معنی کہ نجات اور حصول مقاصد تمہارے ہاتھ میں نہیں ہے کہ جب چاہو حاصل کرلو گے بلکہ اس کے لیے نہایت جد و جہد کی ضرورت ہے۔

منکرین اختیار کا ایک بڑا استدلال یہ ہے کہ حدیث میں آیا ہے کہ

(۱) سوانح مولانا روم، ص ۱۲۹۔

جف القلم بما ھو کائن   جو کچھ ہوتا ہے وہ پہلے ہی دن لوح تقدیر میں لکھا جاچکا۔

مولانا روم ارشاد فرماتے ہیں کہ یہ بالکل سچ ہے لیکن اس کے وہ معنی نہیں جو عوام سمجھتے ہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ یہ طے ہوچکا کہ ہر کام کا خاص نتیجہ ہے، یہ طے ہوچکا کہ ہر چیز کا سبب ہے، یہ طے ہوچکا کہ نیکی و بدی یکساں نہیں ہیں، یہ طے ہوچکا کہ نیکی کا نتیجہ نیک ہوگا اور بدی کا بد۔(۱)

مثنوی میں اختیار کے ثبوت کے لیے مولانا نے جو دلائل قائم کیے وہ حسب ذیل ہیں:

۱- ہر شخص کے دل میں اختیار کا یقین ہے گو سخن پروری کے موقع پر کوئی شخص اس سے انکار کرے لیکن اس کے تمام افعال اور اقوال سے خود ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اختیار کا معترف ہے، اگر کسی شخص کے سر پر چھت ٹوٹ کر گرے تو اس کو چھت پر مطلق غصہ نہیں آتا لیکن اگر کوئی شخص اس کو پتھر کھینچ مارے تو اس شخص پر اس کو سخت غصہ آئے گا، یہ صرف اس لیے کہ وہ جانتا ہے کہ چھت کو کسی قسم کا اختیار نہیں اور آدمی جس نے پتھر کھینچ مارا تھا وہ فاعل مختار ہے۔

ایک نہایت لطیف استدلال مولانا نے یہ کیا کہ جانور تک جبر و قدر کے مسئلے سے واقف ہیں، کوئی شخص اگر ایک کتے کو دور سے پتھر کھینچ مارے تو گو چوٹ پتھر کے ذریعے سے لگے گی لیکن کتا پتھر سے معترض نہ ہوگا بلکہ اس شخص پر حملہ کرے گا، اس سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ کتا بھی سمجھتا ہے کہ پتھر مجبور تھا، اس لیے وہ قابل الزام نہیں، جس شخص نے بہ اختیار اذیت دی وہ قابل مواخذہ ہے۔

ساربان جب اونٹ کو مارتا ہے تو اونٹ مارنے والے پر غصہ ظاہر کرتا ہے، وہ اس لکڑی پر نہیں غصہ کرتا جس سے اس نے مارا تھا، اس سے ثابت ہوا کہ اونٹ کو ہانکنے والا مختار ہے۔(۲)

۲- انسان کے تمام افعال و اقوال سے اختیار کا ثبوت ہوتا ہے، ہم جو کسی کو کسی بات کا حکم دیتے ہیں کسی کام سے روکتے ہیں، کسی پر غصہ ظاہر کرتے ہیں، کسی کام کا ارادہ کرتے ہیں، کسی فعل پر نادم ہوتے ہیں، یہ تمام امور اس بات کی دلیل ہیں کہ ہم مخاطب کو اور اپنے آپ کو فاعل مختار خیال کرتے ہیں۔

غیر حق را گر نہ باشد اختیار   خشم چوں می آیدت بر جرم دار

۳- جبر پر سب سے قوی استدلال یہ ہے کہ خدا اگر ہمارے افعال کا فاعل نہیں تو مجبور

(۱) سوانح مولانا روم، ص ۱۲۹ تا ۱۳۱ (۱) ایضاً، ص ۱۳۲۔

ہے اور اگر قادر ہے تو ایک فعل کے دو فاعل نہیں ہوسکتے، مولانا نے اس شبہ کا ایسا جواب دیا جو جواب بھی ہے اور بجائے خود ثبوتِ اختیار پر مستقل استدلال بھی ہے کہ جو چیز جس کے ذاتیات میں ہے، وہ اس سے کسی حالت میں منفک نہیں ہوسکتی، صناع جب کسی آلہ سے کام لیتا ہے تو صناع کی قوت فاعلہ آلہ کو با اختیار نہیں بنا سکتی جس کی وجہ یہ ہے کہ جمادیت جمادات کی ذاتیات میں ہے، اس لیے کسی فاعل مختار کا عمل اس کی جمادیت کو سلب نہیں کرسکتا، اسی طرح قوت اختیاری بھی انسان کی ذاتیات میں سے ہے، اس بنا پر وہ کسی حالت میں سلب نہیں ہوسکتی، ہم سے جب کوئی فعل سرزد ہوتا ہے تو گو خدا ہمارے فعل پر قادر ہے لیکن جس طرح صناع کا اثر آلہ سے جمادیت کو مسلوب نہ کرسکا، اسی طرح خدا کی قدرت اور اختیار بھی ہماری قوت اختیار کو جو ہمارے ذاتیات میں سے ہے سلب نہیں کرسکتا۔

چوں کہ گفتی کفرِ من خواہ ویست   خواہِ خود را نیز ہم میداں کہ ہست
زاں کہ بے خواہِ تو خود کفرِ تو نیست   کفرِ بے خواہش تناقض گفتنی ست

مولانا شبلی کے مطابق ان دو شعروں میں نہایت لطیف پیرایہ میں اشاعرہ اور جبریہ کے مذہب کو باطل کیا ہے، اشاعرہ کہتے ہیں کہ کفر اور اسلام سب خدا کی مرضی سے ہوتا ہے یعنی خدا ہی چاہتا ہے تو آدمی کافر ہوتا ہے اور خدا ہی چاہتا ہے تو مسلمان ہوتا ہے، مولانا فرماتے ہیں کہ "ہاں یہ سچ ہے لیکن جب تم یہ کہتے ہو کہ خدا کی مرضی سے آدمی کافر ہوتا ہے تو تمہارا یہ کہنا خود انسان کے مختار ہونے کی دلیل ہے، کیوں کہ کوئی شخص ایسے کام کی وجہ سے کافر نہیں ہوسکتا جو بالکل اس کی قدرت اور اختیار میں نہ تھا بلکہ محض مجبوراً وجود میں آیا، کافر ہونا ہی اس کی دلیل ہے کہ وہ کام اس نے قصداً اور عمداً بہ اختیار و ارادہ کیا"۔(۱)

اس کے بعد تصوف، توحید اور فلسفہ و سائنس کے عناوین کے تحت مولانا شبلی نے مولانا روم کے افکار سے بحث کی ہے لیکن ان کو اس لیے چھوڑ دیا گیا کہ تصوف پر مولانا نے زیادہ نہیں لکھا، ان کو اس سے زیادہ شغف بھی نہیں تھا، علاوہ ازیں اس کے بعض مباحث موقع بہ موقع پہلے آچکے ہیں، مثلاً توکل اور اخلاص نیز توحید میں وحدت الوجود، مقامات سلوک و فنا اور عبادت وغیرہ اور ذات و صفات الٰہی کے مضامین، ان سب میں کسی کا تصوف سے اور بعض کا فلسفہ وغیرہ سے تعلق ہے۔

۱) سوانح مولانا روم، ص ۱۳۳ و ۱۳۴۔

اندلس میں موطا کی ترویج اور مقبولیت کے اسباب

از:- جناب محمد احمد زبیری☆

کتب حدیث میں صحیح ترین تالیف کون سی ہے، اس موضوع پر محدثین اور علما نے تفصیل سے لکھا ہے، بعض علما کے نزدیک امام بخاریؒ کی "الجامع الصحیح" کتاب اللہ کے بعد روئے زمین پر صحیح کتاب ہے، بعض محدثین الجامع الصحیح کی اس حیثیت سے پر اجماع امت کا دعوی بھی کرتے ہیں، ایک دوسرا نقطہ نظر امام شافعیؒ کا ہے جو امام مالکؒ کی موطا کو صحیح ترین تالیف کا درجہ دیتے ہیں، علمائے مغرب (افریقہ، مراکش بشمول اندلس) بھی موطا مالک کو صحیح ترین کتاب شمار کرتے ہیں، جو محدثین صحیح بخاری کو افضل ترین قرار دیتے ہیں وہ امام شافعیؒ کی رائے کا یہ جواب دیتے ہیں چوں کہ اس وقت موطا مالک ضبط تحریر میں آئی تھی اور بخاری اور مسلم کو بعد میں قلم بند کیا گیا، اس لیے امام شافعیؒ نے موطا مالک کو صحیح ترین قرار دیا۔(۱)

یہ ساری تفصیلات علوم حدیث کی کتب میں موجود ہیں، ہمارے پیش نظر اس وقت اندلس میں موطا مالک کی ترویج اور مقبولیت کے اسباب تحریر کرنا ہے، زیر نظر مقالہ میں اسی موضوع سے بحث کی گئی ہے اور دکھایا گیا ہے کہ موطا کو رواج دینے میں کن لوگوں نے زیادہ حصہ لیا ہے۔

زیاد بن عبدالرحمان: اندلس میں موطا مالک کی ترویج اور تدریس میں جن محدثین کرام نے خدمات سرانجام دیں ان میں زیاد بن عبدالرحمان بھی شامل ہیں، زیاد بن عبدالرحمان کی کنیت ابوعبداللہ ہے، وہ شبطون کے لقب سے مشہور ہیں، ان کا نسب نامہ حسب ذیل ہے:

زیاد بن عبدالرحمان بن زہیر بن ناشرہ بن لوذان بن یحییٰ بن احطب بن حارث بن

☆ لیکچرر دعوۃ اکیڈمی، بین الاقوامی اسلامی یونی ورسٹی، اسلام آباد۔

وائل تھی۔(۲)

یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ حاطب بن ابی بلتعہ کی اولاد میں سے تھے، انہوں نے امام مالکؒ سے موطا سنی اور ان کی کتاب فتاوی جو کہ امام مالکؒ سے سماعت پر مشتمل ہے، معروف ہے۔(۳)

معاویہ بن صالح (۱۵۸ھ) جو قاضی اور زیاد کے سسر تھے، جب وہ ان کے گھر کوئی چیز بھیجتے تو یہ اس کو نہیں کھاتے تھے، بہت زیادہ متقی اور عبادت گزار تھے، امیر ہشام نے انہیں قاضی بننے پر مجبور کیا مگر انہوں نے انکار کر دیا اور کہیں چل دیے، ہشام نے کہا کاش! سارے لوگ ہی زیاد کی طرح متقی ہوتے۔(۴)

ہشام کہتے ہیں "میں نے بہت سے لوگوں کو آزمایا لیکن اپنی عبادت اور ریاضت کو زیادہ سے زیادہ چھپانے والا کسی کو نہیں پایا"۔

امیر ہشام زیاد کی بہت زیادہ تعظیم و تکریم کرتے تھے اور خلوت میں مختلف دینی امور کے بارے میں ان سے رہنمائی حاصل کرتے تھے، حبیب کہتے ہیں کہ ہم زیاد کے پاس بیٹھے ہوئے تھے کہ کسی بادشاہ کی طرف سے ایک خط زیاد کے پاس آیا تو زیاد نے خط کھولا اور پڑھا اور پھر اپنے اردگرد بیٹھے لوگوں سے پوچھا کیا تم جانتے ہو کہ اس خط میں کیا لکھا ہے، اس میں یہ پوچھا گیا ہے کہ میزان جس کے ذریعے قیامت کے دن لوگوں کے اعمال تولے جائیں گے، اس کے پلڑے سونے کے ہوں گے یا چاندی کے۔تو میں نے یہ جواب دیا کہ مالک بن انسؒ نے یہ بیان کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ "ایک شخص کے اسلام کی خوبیوں میں سے یہ ہے کہ وہ فضول (لایعنی) باتوں سے پرہیز کرے" عن قریب تو اس میزان کے پاس جائے گا اور حقیقت سے واقف ہو جائے گا۔(۵)

زیاد بن عبدالرحمان نے عبداللہ بن عقبیٰ، لیث بن سعد، سلیمان بن بیلاد، عبدالرحمان ابن ابی زناد، عبداللہ بن عمر العمری بن محشر، یحییٰ بن ایوب، موسیٰ بن علی بن رباح، محمد بن عبداللہ ابن عبید بن عمیر اللیثی، قاسم بن عبداللہ بن اسماعیل بن داؤد، ہارون بن عبداللہ بن ابی یحییٰ، محمد ابن ابی سلمہ العمری، عبداللہ بن عبدالرحمان قرشی، ابومعمر بن عباد بن عبدالصمد جو امام مالکؒ کے ساتھی ہیں، عبدالرحمان بن ابی بکر، ابن ابی داؤد، سفیان بن عیینہ، عمر بن قیس اور ابن ابی حازم

سے احادیث روایت کیں۔ (۶)

ان سے روایت کرنے والوں میں یحییٰ بن یحییٰ بھی ہیں جنہوں نے امام مالکؒ کے پاس جانے سے پہلے ان سے موطا روایت کی تھی، پھر اس کے بعد یحییٰ بن یحییٰ امام مالکؒ سے ملے اور موطا کی سماعت کی، یحییٰ بن یحییٰ نے کتاب الاعتکاف کے علاوہ پوری موطا امام مالکؒ سے روایت کی لیکن امام مالکؒ سے کتاب الاعتکاف کی سماعت میں انہیں شک لاحق ہوگیا اور یہ انہوں نے عن زیاد عن مالک کے واسطے سے بیان کی ہے۔ (۷)

قاضی عیاض ترتیب المدارک میں لکھتے ہیں کہ:

وکان زیاد اول من ادخل الی الاندلس مؤطا مالک متفقها بالسماع منه قال یحییٰ بن یحییٰ: زیاد اول من ادخل الاندلس علم السنن، ومسائل الحلال والحرام، ووجوه الفقه والاحکام، وهو اول من عرف بالسنة فی تحویل الاردیة فی الاستسقاء وصاحب الصلاة اذ ذاک المصعب بن عمران، فانکر ذلک وقال هذا نشوة۔ قال یحییٰ: فخرجت بعد ذلک الی المشرق، ولقیت مالک بن انس واللیث بن سعد و من دونهما فوجدت سنة تحویل الاردیة معروفة عندهم فاشیة۔ (۸)

زیاد اولین شخص ہیں جنہوں نے اندلس میں موطا مالک کو متعارف کرایا، وہ نہ صرف اس کی سماعت کے شرف سے بہرہ ور تھے بلکہ اس کے مسائل کا ادراک بھی رکھتے تھے، یحییٰ ابن یحییٰ کہتے ہیں زیاد وہ شخص ہیں جنہوں نے اندلس میں سب سے پہلے سنن، حلال و حرام اور فقہ کو متعارف کرایا، انہوں نے نماز کے دوران تحویل چادر کی سنت کے بارے میں بتایا تو مصعب بن عمران جو کہ امام تھے انہوں نے اسے بے بنیاد قرار دیا، یحییٰ کہتے ہیں جب بعد ازاں میں نے مشرق کا سفر کیا اور مالک بن انس، لیث بن سعد اور دیگر علما سے ملا تو تحویل چادر کی سنت کو ان کے ہاں معروف اور متداول پایا۔

امام ذہبی (۷۴۸ھ) ان کی وفات کے بارے میں لکھتے ہیں:

مات سنة ثلاث و تسعین و مائه و قیل مات سنة تسع و تسعین۔ (۹)

یہ ۱۹۳ھ میں فوت ہوئے اور ایک قول ۱۹۹ھ کا ہے۔

عبدالملک بن حبیب: موطا کی تدریس اور مقبولیت میں دوسرا نمایاں نام عبدالملک بن حبیب کا ہے، ان کی کنیت ابومروان تھی، ان کا نسب نامہ حسب ذیل ہے:

ابو مروان عبدالملک بن حبیب بن سلمان بن ہارون (۱۰) بن جاہمہ بن عباس بن مرداس السلمی العباسی الاندلسی القرطبی المالکی، یہ امام مالک کی زندگی میں ۱۷۰ھ کے بعد پیدا ہوئے۔

عبدالملک بن حبیب (۲۳۸ھ) نے غازی بن قیس (۱۹۹ھ)، زیاد شبطون اور صعصعہ ابن سلام سے علم حاصل کیا پھر اس کے بعد ۲۱۰ھ کے لگ بھگ تحصیل علم کے لیے سفر کیا اور حج بیت اللہ کی سعادت حاصل کی، عبدالملک بن الماجشون، مطرف بن عبداللہ الیساری، اسد بن موسیٰ، اصبغ بن الفرج، ابوصالح، ابراہیم بن منذر حزامی اور امام مالک اور لیث کے ساتھیوں سے علم حاصل کیا اور قرطبہ واپس آگئے۔ (۱۱)

انہوں نے الواضحہ کئی جلدوں میں تصنیف کی، اس کے علاوہ کتاب الجامع، کتاب فضائل الصحابہ، غریب الحدیث اور موطا کی تفسیر، حروب الاسلام، فضل المسجدین، سیرت امام فی من الحد، طبقات الفقہا اور مصابیح الہدیٰ تالیف کیں۔ (۱۲)

ابن الفرضی (۴۰۳ھ) کہتے ہیں کہ فقیہ، نحوی، شاعر، اخباری اور نسب نامے یاد رکھنے والے تھے۔ (۱۳)

عبدالملک بن حبیب (۲۳۸ھ) البیرہ میں ایک عرصے تک مقیم رہے، اس کے بعد امیر عبدالرحمان بن الحکم نے انہیں قرطبہ بلوایا اور فتوی دینے کی ذمہ داری تفویض کی، اس کے ساتھ یحییٰ بن یحییٰ کو نگرانی اور مشاورت کے لیے متعین کیا، جب یحییٰ بن یحییٰ کی وفات ہوگئی تو یہ ذمہ داری تنہا انہوں نے سرانجام دی۔

ذہبی، سیر اعلام النبلا میں لکھتے ہیں:

وکان حافظاً للفقه نبیلا الا انه لم یکن له علم بالحدیث ولا یعرف

عبدالملک بن حبیب فقہ کے حافظ اور ماہر تھے لیکن علم حدیث کی زیادہ مہارت انہیں حاصل

صحیحہ من سقیمہ ذکر عنہ انہ کان یتسہل فی سماعہ و یحمل علی سبیل الاجازۃ اکثر روایتہ ۔(۱۴)

نہیں تھی وہ صحیح اور سقیم احادیث میں فرق نہیں کر سکتے تھے، ان کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ سماعت حدیث میں تساہل سے کام لیتے تھے اور اکثر احادیث "اجازت" (۱۵) کی بنا پر روایت کرتے تھے۔

محمد بن وضاح کہتے ہیں کہ مجھ سے ابراہیم بن منذر حزامی نے کہا کہ تمہارا ساتھی عبد الملک بن حبیب بڑی کتابیں اپنے ساتھ لایا ہے، اس نے کہا کہ تم مجھے اپنے علم (مرویات) کی اجازت دیتے ہو؟ میں نے عبدالملک بن حبیب سے کہا کہ تمہیں اس کی اجازت ہے، اس نے نہ ایک حرف کی میرے سامنے قرأت کی ہے اور نہ میں نے ایک حرف کی قرأت اس کے سامنے کی ہے۔(۱۶)

ابن حبیب ابوعبداللہ محمد بن عمر بن لبابہ قرطبی، عثمان بن عبیداللہ بن عثمان کے مولی تھے اور فقیہ تھے، امیر عبداللہ کے زمانے میں دیگر مشیروں کے ساتھ یہ بھی مشاورت اور فتوے کے منصب پر فائز تھے، ناصر کے زمانے میں تنہا اس منصب پر فائز ہوگئے لیکن یہ حدیث کا زیادہ علم نہ رکھتے تھے، ۳۱۴ھ میں فوت ہوئے۔

محمد بن عمر بن لبابہ کہتے ہیں کہ "ابن حبیب اندلس کے عالم ہیں اور یحییٰ بن یحییٰ عاقلِ اندلس ہیں اور عیسیٰ بن دینار فقیہِ اندلس ہیں"۔(۱۷)

ابوالقاسم بن بشکوال بیان کرتے ہیں کہ جب سحنون کو عبدالملک بن حبیب کی وفات کی خبر دی گئی تو انہوں نے کہا:

مات عالم الاندلس ! بل و اللہ عالم الدنیا ۔(۱۸)

آج اندلس کا عالم اس دنیا سے رخصت ہوگیا بلکہ اللہ کی قسم دنیا بھر کا عالم!

احمد بن محمد بن عبدالبر اپنی تاریخ میں لکھتے ہیں:

ابن حبیب اول من اظہر الحدیث بالاندلس و کان لا یفقہ طرقہ

ابن حبیب نے اندلس میں سب سے پہلے حدیث کو متعارف کرایا لیکن وہ حدیث کے

و یصحف (۱۹) الاسماء و یحتج بالمناکیر فکان اہل زمانہ ینسبونہ الی الکذب ولا یرضونہ (۲۰)

مختلف سلسلوں (طرق) کو نہیں جانتے تھے اور راویوں کے ناموں میں تصحیف کر دیا کرتے تھے، وہ منکر روایات سے استدلال کرتے تھے، ان کے ہم عصر ان کی طرف کذب بیانی کی نسبت کرتے تھے اور انہیں پسند نہیں کرتے تھے۔

جن لوگوں نے ابن حبیب کو ضعیف قرار دیا ہے ان میں ابومحمد بن حزم بھی ہیں لیکن وہ محض تصحیف کا شکار تھے دانستہ جھوٹ نہیں بولتے تھے (۲۱)، یہ بیان کیا جاتا ہے کہ مشرق کے سفر کے دوران ایک مجلس میں حاضر ہوئے؛ اہل مجلس نے انہیں حقارت کی نظر سے دیکھا تو انہوں نے یہ شعر کہے:

لا تنظرن الی جسمی وقلتہ
وانظر لصدری وما یحوی من السنن
فرب ذی منظر من غیر معرفۃ
ورب من تزدریہ العین ذو فطن
ورب لؤلؤۃ فی عین مزبلۃ لم
یلق بالا لہا الا الی زمن (۲۲)

"میرے جسم اور اس کی کم زوری کو نہ دیکھو بلکہ میرے سینے کو اور جو اس میں سنت کا خزینہ ہے اسے دیکھو، بہت سے خوش منظر بے بہرہ ہوتے ہیں اور بہت سارے حقیر نظر آنے والے صاحب فہم وفراست ہوتے ہیں۔
بہت سارے موتی آنکھ کو چھوٹے دکھائی دیتے ہیں لیکن ان کی قدر و قیمت ایک طویل زمانے کے بعد دنیا کے سامنے عیاں ہوتی ہے"۔

عبدالملک بن حبیب (۲۳۸ھ) کے بارے میں محدثین اور ائمہ جرح وتعدیل کے مختلف بلکہ متضاد اقوال ملتے ہیں جیسا کہ مذکورہ بالا تفصیل سے ظاہر ہوتا ہے، ان کو مجروح قرار دینے والے محدثین محض اس بنا پر انہیں تنقید کا نشانہ بناتے ہیں کہ وہ "اجازۃ" کے ذریعے حصول علم اور اس کی

روایت پر عمل پیرا تھے اور ان ناقدین کے ہاں سماعت کے بغیر محض ''اجازۃ'' کے ذریعے روایت اور اس پر عمل جائز نہیں لیکن در حقیقت عبد الملک بن حبیب (۲۳۸ھ) ثقہ تھے اور دانستہ کذب بیانی سے کام نہیں لیتے تھے، علامہ مقری نے اسی صورت حال کے حوالے سے لکھا ہے:

قلت اما ما نكره من عدم معرفته بالحديث فهو غير مسلم وقد نقل عنه غير واحد من جهابذة المحدثين حتى ان في شفاء عياض احاديث لم يعرف اهل المشرق النقاد مخرجها مع اعترافهم بجلالة حفاظ الاندلس الذين نقلوها كبقي بن مخلد وابن حبيب وغيرهما على ما هو معلوم واما ما نكره عنه في الاجازة بما في الغزارة فذلك على مذهب من يرى الاجازة وهو مذهب مستفيض واعتراض من اعترض عليه انما هو بناء على القول بمنع الاجازة ـ (۲۳)

میرے خیال میں جہاں تک عبد الملک بن حبیب کی حدیث سے ناواقفیت کا معاملہ ہے تو یہ تسلیم کیے جانے کے قابل نہیں کیوں کہ ان سے نامور محدثین نے احادیث کو روایت کیا ہے، اہل اندلس کے ہاں ایسے غرائب موجود تھے جو بہت سارے محدثین کے علم میں نہیں، قاضی عیاض کی ''شفا'' میں ایسی احادیث موجود ہیں جو اہل مشرق کے ناقدین حدیث بھی نہیں جانتے، حالاں کہ وہ اندلس کے حفاظ حدیث کے مقام و مرتبے کے معترف ہیں، جنہیں بقی بن مخلد، ابن حبیب اور دیگر محدثین نے نقل کیا ہے، جہاں تک اس کثرت سے احادیث کے نقل کرنے کا معاملہ ہے تو وہ ان لوگوں کے مذہب کے مطابق روا ہے جو بہ طریق ''اجازت'' احادیث کے اخذ و روایت کو جائز قرار دیتے ہیں اور یہ مذہب بھی متداول ہے اور جو لوگ اعتراض کرتے ہیں، ان کے نزدیک ''اجازۃ'' کے ذریعے روایت کرنا جائز نہیں ہے۔

حمیدی اپنی سند کے ساتھ ایک حدیث جذوۃ المقتبس میں ان سے روایت کرتے ہیں:

اخبرني احمد بن عمر بن انس قال : حدثني الحسين بن يعقوب قال : حدثنا سعيد بن فحلون قال : حدثنا يوسف بن يحيىٰ المغامي قال : حدثنا عبد المك بن حبيب السلمي قال : حدثني ابن عبد الحكم وغيره عن ابن لهيعة عن ابي الزبير عن جابر بن عبد الله : ان النبي ﷺ قال : الجمعة في الجماعة فريضة على كل مسلم الا على ستة المملوك والمسافر والمريض والمرأة والكبير الفاني ـ (۲۴)

مجھے احمد بن عمر بن انس نے خبر دی وہ کہتے ہیں مجھے حسین بن یعقوب نے بتایا، وہ کہتے ہیں ہم سے سعید بن فحلون نے بیان کیا، وہ کہتے ہیں ہم سے یوسف بن یحیٰی المغامی نے بیان ہے، وہ کہتے ہیں ہم سے عبد الملک بن حبیب السلمی نے بیان کیا، وہ کہتے ہیں مجھ سے ابن عبد الحکم نے بیان کیا، انہوں نے ابن لہیعہ اور وہ ابی زبیر سے اور وہ جابر بن عبد اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: چھ افراد کے علاوہ جمعہ کی نماز، با جماعت ادا کرنا ہر مسلمان پر فرض ہے، غلام، مسافر، مریض، عورت اور قریب المرگ بوڑھا۔

یحیٰی بن یحیٰی اللیثی: دنیائے اسلام میں موطا مالک کے جو نسخے رائج ہیں ان میں صحیح ترین اور مقبول ترین نسخہ یحیٰی بن یحیٰی اللیثی کا روایت کردہ ہے، ان کی شخصیت اور علمی مقام و مرتبہ نے موطا مالک کو اندلس میں بالخصوص اور عالم اسلام میں بالعموم لازوال بنا دیا، یحیٰی بن یحیٰی اللیثی کی کنیت ابو محمد تھی، اصیلی کہتے ہیں کہ ان کی کنیت ابو عیسیٰ تھی، ان کا شجرۂ نسب حسب ذیل ہے:

یحیٰی بن یحیٰی بن کثیر بن وسلاس (اور ایک قول کے مطابق وسلاسن) بن شمال بن منغایا اللیثی ہے، یہ نسلاً بربر تھے جسے مصمورہ بھی کہا جاتا ہے، ان کے دادا کثیر جن کی کنیت ابو عیسیٰ تھی، وہ اندلس آئے اور قرطبہ میں اقامت پذیر ہوئے، یہاں یحیٰی نے زیاد بن عبد الرحمان جو کہ شبطون قرطبی کے لقب سے مشہور ہیں اور جیسا کہ پہلے گزرا، موطا مالک بن انس سنی، اس کے بعد یحیٰی بن مضر القیسی الاندلسی سے احادیث کی سماعت کی، اس کے بعد ۲۸ سال کی عمر میں مشرق کا سفر کیا اور امام مالک بن انس سے موطا سنی، سوائے کتاب الاعتکاف کے جس کی سماعت میں انہیں شک

لاحق ہوا اور ان کی روایت کردہ موطا میں کتاب الاعتکاف بہ روایت زیاد مروی ہے، مکہ مکرمہ میں سفیان بن عیینہ، مصر میں لیث بن سعد، عبداللہ بن وہب، عبدالرحمان بن قاسم سے سماعت کی۔(۲۵) یہ بھی کہا جاتا ہے کہ انہوں نے مدینہ منورہ میں نافع بن ابی نعیم سے قرأت سیکھی (۲۶) لیکن یہ قول محل نظر ہے کیوں کہ نافع کی وفات امام مالکؒ (۱۷۹ھ) سے دس سال پہلے ہوئی۔

امام مالکؒ (۱۷۹ھ) سے استفادے اور طویل صحبت کے بعد مدینہ اور مصر میں مالکی فقہا سے استفادہ کیا، امام مالکؒ انہیں عاقل اندلس کہا کرتے تھے، اس کا سبب یہ بیان کیا جاتا ہے کہ یہ اپنے ساتھیوں کے ساتھ امام مالکؒ کی مجلس میں موجود تھے کہ کسی نے کہا ہاتھی آگیا تو سب طلبہ ہاتھی دیکھنے کے لیے دوڑ پڑے، یحییٰ اپنی جگہ بیٹھے رہے، امام مالکؒ نے کہا، تم ہاتھی دیکھنے کیوں نہیں گئے حالاں کہ یہ تمہارے ملک اندلس میں بھی نہیں پایا جاتا، یحییٰ نے جواب دیا کہ میں اپنے ملک سے علم حاصل کرنے کے لیے آیا ہوں، ہاتھی دیکھنے کے لیے نہیں آیا، امام مالکؒ کو یہ بات بہت بھائی اور انہیں عاقل اندلس کا خطاب دیا۔(۲۷)

یحییٰ (۲۳۴ھ) جب اندلس واپس آئے تو بہت زیادہ شان و شوکت انہیں حاصل ہوئی اور ان کے ذریعے سے اندلس میں مالکی مذہب پھیلا، بہت سارے لوگوں نے ان سے فقہ کی تعلیم حاصل کی اور بے شمار لوگوں نے ان سے احادیث روایت کیں، موطا کے جتنے بھی نسخے مشہور اور متداول ہیں ان میں سب سے بہترین یحییٰ کا روایت کردہ نسخہ ہے، یہ اپنی امامت اور دین داری کی وجہ سے امرا کے ہاں بے حد قابل تکریم تھے اور یہ ہمیشہ عہدے اور مناصب سے دور رہے اور قاضی بننے سے انکار کرنے کی وجہ سے ان کی تعظیم و تکریم قاضیوں سے بڑھ کر تھی، ابن حزم اندلسی کہتے ہیں کہ "دو مذہب حکومت اور سلطنت کی سرپرستی کی وجہ سے زیادہ پھلے پھولے ان میں سے ایک امام ابوحنیفہؒ (۱۵۰ھ) کا مذہب ہے جو کہ چیف جسٹس (قاضی القضاۃ) ابو یوسف (۱۸۳ھ) کی وجہ سے پھیلا کیوں کہ مشرق سے لے کر افریقہ تک حنفی مذہب سے تعلق رکھنے والے ہی قاضی مقرر کیے جاتے تھے اور دوسرا مذہب مالک بن انس کا ہے جو یحییٰ بن یحییٰ کی وجہ سے اندلس میں پھلا پھولا، کیوں کہ دور دراز علاقوں میں ان کے مشورے اور انتخاب کے بعد ہی کوئی قاضی مقرر کیا جاتا اور یہ صرف اپنے ساتھیوں یا مالکی مذہب سے تعلق رکھنے والے قاضیوں

کو مقرر کرتے"۔

احمد بن ابی الفیاض اپنی کتاب میں لکھتے ہیں، امیر عبدالرحمان بن الحکم نے جو کہ ربضی کے لقب سے مشہور ہیں، فقہا کو اپنے محل میں بلایا اور ان سے فتوی پوچھا، عبدالرحمان بن حکم نے رمضان المبارک میں اپنی ایک باندی جس سے وہ بہت زیادہ محبت کرتا تھا، روزے کی حالت میں تعلق قائم کرلیا، پھر اسے شدید ندامت ہوئی، اس نے فقہا سے اس کے کفارے کے بارے میں پوچھا، یحییٰ بن یحییٰ نے جواب دیا کہ دو ماہ مسلسل روزے رکھیں، جب یحییٰ نے یہ فتوی دیا تو باقی فقہا سب چپ ہوگئے، جب عبدالرحمان کی مجلس سے یہ فقہا باہر آئے تو انہوں نے یحییٰ سے کہا آپ نے امام مالکؒ کے مسلک کے مطابق فتوی کیوں نہ دیا کہ اسے اختیار تھا کہ چاہے وہ غلام آزاد کرتا یا مسکینوں کو کھانا کھلاتا یا روزے رکھتا، یحییٰ نے جواب دیا اگر ہم اس کے لیے یہ دروازہ کھول دیتے تو اس کے لیے بڑا آسان تھا کہ ہر روز وہ روزے کی حالت میں تعلق قائم کرتا اور ایک غلام آزاد کردیا کرتا اور میں نے یہ مشکل صورت اس کے سامنے اس لیے رکھی تا کہ وہ آئندہ ایسی حرکت نہ کرے۔(۲۸)

رامی کہتے ہیں، یحییٰ بن یحییٰ کو علم حاصل کرنے کا شوق اس وقت پیدا ہوا جب وہ زیاد (۱۹۹ھ) کے حلقہ درس کے پاس سے گزرتے تو ان کے پاس بیٹھ جایا کرتے اور ان کی باتوں کو توجہ سے سنتے، زیاد کو ان کی یہ عادت بہت پسند آئی اور یحییٰ کو اپنے قریب بلایا اور کہا اے بیٹا! اگر تو علم حاصل کرنے کا ارادہ رکھتا ہے تو اپنے بال ترشوا دو اور اچھے کپڑے پہنا کرو، یحییٰ نے اس وقت خادموں والا لباس پہنا ہوا تھا، یحییٰ نے ایسا ہی کیا، یہ دیکھ کر زیاد کو بہت زیادہ خوشی ہوئی، یحییٰ نے محنت سے پڑھنا شروع کیا اور ان کا شمار زیاد کے لائق ترین شاگردوں میں ہونے لگا (۲۹)، ایک دن زیاد نے کہا کہ جن لوگوں سے ہم نے علم حاصل کیا ہے وہ ابھی زندہ ہیں، اس لیے ان کے علاوہ کم تر درجے کے لوگوں سے علم حاصل کرنا کم ہمتی ہے، یحییٰ نے زیاد سے کچھ مال لیا اور تحصیل علم کے لیے نکل پڑے، پہلے انہوں نے حج کا ارادہ کیا پھر امام مالکؒ اور لیث سے احادیث سنی، امام مالکؒ سے ان کی ملاقات ۱۷۹ھ میں ہوئی جو کہ امام مالکؒ کا سال وفات ہے، یہ اندلس واپس آئے اور ان کے والد کی وفات کے بعد جو حصہ انہیں اپنے والد کے ترکے میں

سے ملا تھا اسے لے کر پھر علم حاصل کرنے کے لیے نکل پڑے، اس سفر میں انہوں نے حج ادا کیا اور امام مالکؒ کے جلیل القدر ساتھیوں سے احادیث کی سماعت کی۔(۳۰)

ابن الحارث نے بھی یہی نقل کیا ہے کہ یحییٰ دو دفعہ اندلس سے تحصیل علم کے لیے روانہ ہوئے، پہلے سفر میں انہوں نے امام مالکؒ، لیث اور ابن وہب سے سماعت کی اور دوسرے سفر میں صرف ابن القاسم سے استفادہ کیا۔(۳۱)

لیکن شیرازی کہتے ہیں کہ یحییٰ نے بالکل ابتدائی عمر میں امام مالکؒ کے یہاں کا سفر کیا اور مدینہ اور مصر میں مالکی علما سے استفادہ کیا۔(۳۲)

احمد بن خالد کہتے ہیں:

لم يعط احد من اهل العلم بالاندلس منذ دخلها الاسلام من الحظوة وعظم القدر وجلالة الذكر ما اعطيه يحيىٰ بن يحيىٰ ۔(۳۳)

اندلس میں جب سے اسلام کی اشاعت ہوئی ہے، اتنی قدر و منزلت اور بلند رتبہ کسی کو نہیں ملا، جتنا یحییٰ بن یحییٰ کو ملا۔

ابن لبابہ کہتے ہیں:

فقيه الاندلس عيسى وعالمها ابن حبيب وعاقلها يحيىٰ بن يحيىٰ ۔(۳۴)

اندلس کے فقیہ عیسیٰ ہیں اور اندلس کے عالم ابن حبیب ہیں اور یحییٰ بن یحییٰ اندلس کے عاقل ہیں۔

ابراہیم بن باز کہتے ہیں:

والله الذى لا اله الا هو ما رايت اوقر من يحيىٰ بن يحيىٰ قط ما رايته يبصق ولا يسعل فى مجلسه ولا يتحرك عن حاله وكان اخذ بزى مالك وسمته ۔(۳۵)

قسم ہے اس ذات کی جس کے سوا کوئی معبود نہیں ہے، میں نے کبھی یحییٰ بن یحییٰ سے زیادہ باوقار شخص زندگی میں نہیں دیکھا، نہ انہیں کبھی میں نے تھوکتے ہوئے دیکھا، نہ یہ اپنی مجلس میں کھانستے اور نہ (تدریس کے دوران) اپنی جگہ سے ادھر ادھر حرکت کرتے، وہ بود و باش

اور وضع قطع میں امام مالک کے اسوہ پر عمل پیرا تھے۔

یحییٰ بن یحییٰ کی شخصیت کے حوالے سے مذکورہ بیان یہ واضح کرتا ہے کہ اسلامی روایت میں شاگرد نہ صرف روحانی طور پر اپنے اساتذہ سے کسب فیض کرتے بلکہ اپنے ظاہر کو بھی اپنے شیوخ اور اساتذہ کے رنگ میں رنگنے کی کوشش کرتے، مذکورہ بالا طرز عمل کا آغاز یحییٰ نے بچپن سے اختیار کرلیا جب ان کے شیخ زیاد نے انہیں اچھی وضع قطع اختیار کرنے کی نصیحت کی۔

ابن بشکوال (۵۷۸ھ) کہتے ہیں:۔(۳۶)

ان يحيىٰ بن يحيىٰ كان مستجاب الدعوة وانه اخذ فى سمته وهيئته ونفسه ومقعده هيئات مالك ۔(۳۷)

یحییٰ بن یحییٰ مستجاب الدعوات تھے، وہ وضع قطع اور نشست و برخاست میں بالکل امام مالک کا چلتا پھرتا نمونہ تھے۔

ان سے روایت بھی نقل کی جاتی ہے:

اخذت بركاب الليث بن سعد فاراد غلامه ان يمنعنى فقال دعه ثم قال لى الليث خدمك العلم فلم تزل بى الايام حتى رايت مالكا ۔(۳۸)

یحییٰ بن یحییٰ مسلک کے اعتبار سے مالکی تھے لیکن بعض مسائل میں انہوں نے امام مالک (۱۷۹ھ) سے اختلاف بھی کیا ہے، ابن الفرضی (۴۰۳ھ) لکھتے ہیں:

وكان يفتى برأى مالك بن انس لا يدع ذلك الا فى القنوت فى الصبح فانه تركه لرأى الليث۔(۳۹)

یحییٰ بن یحییٰ امام مالک کے مسلک کے مطابق فتویٰ دیا کرتے تھے لیکن صرف صبح کی نماز میں قنوت پڑھنا درست نہیں سمجھتے تھے، انہوں نے یہ مسلک لیث کی رائے کے مطابق (القنوت فى الصبح) چھوڑا۔

ابن الفرضی (۴۰۳ھ) لکھتے ہیں:

اخبرنا العباس بن اصبغ قال: نا محمد بن خالد بن وهب قال

ہمیں عباس بن اصبغ نے خبر دی، وہ کہتے ہیں ہم سے محمد بن خالد بن وہب نے بیان کیا، وہ کہتے

انا ابن وضاح قال : سمعت یحییٰ بن یحییٰ یقول سمعت اللیث بن سعد یقول سمعت یحیی بن سعید یقول : انما قنت رسول الله ﷺ نحوا من اربعین یوما یدعو علی قوم و یدعو لآخرین ثم ترک القنوت قال یحییٰ : ولی انا ایضاً منذ سمعت ھذا الحدیث من اللیث بن سعد نحواً من اربعین سنة لم اقنت ۔(۴۰)

ہیں ہم سے ابن وضاح نے بیان کیا کہ میں نے یحییٰ بن یحییٰ کو بیان کرتے ہوئے سنا، یحییٰ کہتے ہیں کہ میں نے لیث بن سعد کو بیان کرتے ہوئے سنا جو کہتے ہیں کہ میں نے یحییٰ بن سعید کو بیان کرتے ہوئے سنا کہ رسول اللہ ﷺ چالیس دن تک قنوت پڑھتے رہے اور ایک قوم کو بد دعا دیتے رہے اور دوسری قوم کے لیے دعا کرتے رہے، پھر آپ نے قنوت پڑھنا چھوڑ دیا، یحییٰ بن سعید کہتے ہیں کہ جب سے میں نے یہ حدیث سنی ہے، چالیس سال سے قنوت نہیں پڑھا، یحییٰ بن یحییٰ کہتے ہیں کہ جب میں نے لیث بن سعد سے یہ حدیث سنی ہے چالیس سال سے قنوت نہیں پڑھی۔

ابن الفرضی (۴۰۳ھ) ان کے فقہی مسلک کے حوالے سے مزید لکھتے ہیں:

و ترک یحییٰ بن یحییٰ ایضاً رأی مالک فی الیمین مع الشاھد و أخذ بقول اللیث فی ذلک و ایجاب شھیدین و کان لا یری بعثة الحکمین عند تشاجر الزوجین و کان ذلک مما ینکر علیه ۔(۴۱)

یحییٰ بن یحییٰ نے (دو گواہوں کے نہ ہونے کی صورت میں) ایک گواہ کے ساتھ قسم کی امام مالک کی رائے کو ترک کیا اور اس مسئلے میں لیث کے مسلک کو اختیار کیا جو کہ دو گواہوں کی موجودگی ضروری قرار دیتے، یحییٰ میاں بیوی کے درمیان ناچاقی کی صورت میں دو ثالث بھیجنے کو درست نہیں سمجھتے تھے جن معاملات میں یحییٰ پر اعتراض کیا جاتا ہے ان میں سے ایک یہ معاملہ بھی ہے۔

قاضی عیاض لکھتے ہیں:

و ذکر ابو عبد الملک بن عبد البر ان یحییٰ کان لا یری الحکمین ۔(۴۲)

حاصل کلام یہ ہے کہ مذکورہ تین محدثین کرام اور فقہائے عظام کی مساعی جمیلہ سے اندلس میں موطا مالک متعارف ہوئی اور اس کے نتیجے میں اندلس میں مالکی مذہب کو غلبہ اور فروغ حاصل ہوا۔

حوالہ جات وحواشی

(۱) ابن الصلاح، مقدمہ، ص ۹، فاروقی کتب خانہ ملتان۔ (۲) قاضی عیاض، ترتیب المدارک، ۳/۱۱۶، مکتبہ الملکیہ الرباط، ۱۹۶۵ء۔ (۳) ایضاً، حوالہ بالا۔ (۴) الخشنی، ابو عبد اللہ محمد بن حارث القیروانی، قضاۃ قرطبہ، ۳، الدار المصریہ للتالیف والترجمہ، ۱۹۶۶ء۔ (۵) قاضی عیاض، ترتیب المدارک، ۳/۱۲۰۔ (۶) ابن الفرضی، ابو الولید عبد اللہ بن محمد، تاریخ العلماء والرواۃ بالاندلس، ۱/۱۵۵، مطابع سجل العرب القاہرہ، ۱۹۶۶ء۔ (۷) ایضاً، حوالہ بالا۔ (۸) قاضی عیاض، ترتیب المدارک، ۳/۱۱۷۔ (۹) الذہبی، ابو عبد اللہ محمد بن احمد عثمان، سیر اعلام النبلاء، ۹/۳۱۲، مؤسسہ الرسالہ بیروت، ۱۴۲۲ھ۔ (۱۰) ابن حجر، تہذیب التہذیب، ۶/۳۹۰، ہارون کی جگہ مروان آیا ہے۔ (۱۱) الحمیدی، جذوۃ المقتبس، ۲/۳۴۷۔ (۱۲) ایضاً، حوالہ بالا، ۴۴۸۔ (۱۳) ابن الفرضی بحوالہ سیر اعلام النبلاء، ۱۶/۱۰۴۔ (۱۴) ایضاً۔ (۱۵) محدثین کی اصطلاح میں "اجازۃ" سے مراد یہ ہے کہ شیخ اپنی روایات یا تالیفات کو روایت کرنے کی کسی شاگرد کو اجازت دے دے، علما نے ان روایات پر عمل اور ان کی روایت پر اختلاف رائے کا اظہار کیا ہے لیکن اکثر محدثین یہ شرط لگاتے ہیں کہ اجازت دینے والا دین اور حدیث کے فن میں قابل اعتماد ہو اور جس کو اجازت دی جارہی ہے وہ بھی ان شرائط اور اوصاف پر پورا اترتا ہو، تاکہ یہ عظیم علم نااہل لوگوں کے ہاتھوں نہ لگے۔ (سہیل حسن، معجم اصطلاحات حدیث، ۵۸) (۱۶) الذہبی سیر اعلام النبلاء، ۱۶/۱۰۴، المقری، نفح الطیب، ۲/۷۔ (۱۷) قاضی عیاض، ترتیب المدارک، ۳/۳۸۲۔ (۱۸) ایضاً حوالہ بالا۔ (۱۹) تصحیف سے مراد یہ ہے کہ ناموں کو الٹ پلٹ دیا جائے جیسے عبد اللہ بن عمر کو عمر بن عبد اللہ پڑھ دیا جائے یا الفاظ اور متن کے اندر تبدیلی کر دی جائے، دیکھیے ڈاکٹر سہیل حسن، معجم اصطلاحات حدیث، ۵۸۔ (۲۰) الذہبی، سیر اعلام النبلاء، ۱۶/۱۰۶۔ (۲۱) ایضاً حوالہ بالا۔ (۲۲) المقری، احمد بن محمد،

نفح الطیب، ۲/۸، دار صادر بیروت، ۱۹۶۸ء۔ (۲۳) ایضاً۔ (۲۴) روایت میں چھ افراد سے جمعہ کی فرضیت کے ساقط ہونے کا ذکر ہے لیکن تفصیل میں صرف پانچ افراد بیان ہوئے ہیں۔ (۲۵) قاضی عیاض ترتیب المدارک، ۳/ ۱۴۴۔ (۲۶) الذہبی، سیر اعلام النبلاء، ۱۰/ ۵۲۰۔ (۲۷) قاضی عیاض، ترتیب المدارک، ۳/ ۱۴۴، المقری، نفح الطیب ۱/ ۳۲۷، ۳۲۸۔ (۲۸) الذہبی، سیر اعلام النبلاء، ۱۰/ ۱۴۵۔ (۲۹) قاضی عیاض، ترتیب المدارک، ۳/ ۳۸۰۔ (۳۰) حوالہ بالا۔ (۳۱) ایضاً حوالہ بالا۔ (۳۲) ایضاً حوالہ بالا، ۳/ ۳۸۱۔ (۳۳) ابن الفرضی، تاریخ العلماء والرواۃ بالاندلس، ۲/ ۱۷۷۔ (۳۴) الذہبی، سیر اعلام النبلاء۔ (۳۵) قاضی عیاض، ترتیب المدارک، ۳/ ۳۸۳۔ (۳۶) یہ قول ابن بشکوال کی کتاب ''الصلۃ'' سے نقل نہیں کیا گیا بلکہ ابن بشکوال کی ''تاریخ'' سے لیا گیا ہے (ابن خلکان: وفیات الاعیان، ۱۹۶)۔ (۳۷) المقری، نفح الطیب، ۲/ ۱۲۔ (۳۸) الذہبی، سیر اعلام النبلاء، ۱۰/ ۵۲۰۔ (۳۹) ابن الفرضی، تاریخ العلماء والرواۃ بالاندلس، ۲/ ۱۷۶۔ (۴۰) بخاری میں یہ حدیث حضرت انس سے روایت کی گئی ہے ۲/ ۴۰۸، کتاب الوتر ۳/ ۱۳۵، کتاب الجنائز ۶/ ۱۹۵، کتاب الخمس ۷/ ۲۹۶، المغازی ۱۱/ ۱۶۳، مسلم ۶/ ۷۷، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ابوداؤد ۱۴۴۴، ۱۴۴۵، النسائی ۲/ ۲۰۰، جامع الاصول ۵/ ۳۸۴۔ (۴۱) ابن الفرضی، تاریخ العلماء والرواۃ بالاندلس، ۲/ ۱۷۷۔ (۴۲) قاضی عیاض، ترتیب المدارک، ۳/ ۳۸۳۔

تذکرۃ المحدثین (مکمل سیٹ)

مرتبہ: ضیاء الدین اصلاحی

اول: اس میں دوسری صدی ہجری کے آخر سے چوتھی صدی ہجری کے اوائل تک مشہور صاحب تصنیف محدثین کے حالات وسوانح اور ان کی خدمات کی تفصیل بیان کی گئی ہے۔ قیمت: ۶۵ روپے

دوم: اس میں چوتھی صدی ہجری کے نصف آخر سے آٹھویں صدی ہجری تک کے صاحب تصنیف محدثین کے سوانح اور ان کی خدمات کی تفصیلات ہیں۔ قیمت: ۱۶۰ روپے

سوم: اس میں چھٹی صدی ہجری سے شیخ عبدالحق محدث دہلوی تک کے ممتاز صاحب تصنیف ہندوستانی محدثین کرام کے حالات وخدمات کا ذکر ہے۔ قیمت: ۱۲۵ روپے

منشی پریم چند کے خطوط اور کلیات پریم چند

از:- ڈاکٹر پردیپ جین☆

منشی پریم چند کے خطوط کی جمع وترتیب اور پھر ان کی سوانح عمری کی تصنیف کرنے میں ان کے خطوط سے مدد لینے، انہیں دیوناگری رسم الخط میں کر کے شائع کرنے نیز خطوط کی مدد سے منشی جی کی سوانح عمری مرتب کرنے کا سہرا کلیات پریم چند کے مرتب جناب مدن گوپال صاحب کے سر ہے۔

پریم چند کی رحلت کے غالباً ۶ برس بعد ۱۹۴۲ء میں جب مدن گوپال نے انگریزی زبان میں پریم چند کی ادبی سوانح لکھنے کا مصمم ارادہ کیا تو ماہانہ ''زمانہ'' کے پریم چند نمبر میں شائع شدہ منشی دیانارائن نگم کا طویل مضمون ''پریم چند کے خیالات'' ان کے مطالعہ میں آیا، جس میں غالباً ۵۶ خطوط کی روشنی میں ان کے افکار وخیالات نمایاں کیے گئے تھے، اس سے جناب مدن لال کو بھی خیال ہوا کہ پریم چند کے خطوط کے بغیر ان کی شخصیت اور کارناموں کو اجاگر کرنا ممکن نہیں، چنانچہ انہوں نے پریم چند کے خطوط کو جمع کرنے کا کام شروع کر دیا، نگم صاحب کا مضمون منشی جی کے جن خطوط کو پیش نظر رکھ کر لکھا گیا تھا وہ تمام خطوط انہوں نے مدن گوپال کے حوالے کر دیے، اس کے علاوہ اور بھی ہر طرف سے مدن گوپال کو پریم چند کے خطوط ملتے چلے گئے، ادھر پریم چند کے صاحب زادے امرت رائے نے بھی نگم صاحب کے نام پریم چند کے خطوط کا ایک بڑا ذخیرہ ان کے کھنڈر ہو جانے والے مکان سے طلسماتی ڈھنگ سے حاصل کر لیا اور دیگر حضرات سے بھی متعدد خطوط انہیں موصول ہو گئے، اس طرح امرت رائے اور مدن گوپال کا مشترکہ طور پر مرتب کردہ پریم چند کے خطوط کا ضخیم مجموعہ دیوناگری رسم الخط میں ''چٹھی پتری'' کے زیر عنوان دو جلدوں

☆ ۴۶-بی، نئی منڈی، مظفر نگر، ۲۵۱۰۰۱۔

میں ۱۹۶۲ء میں شائع ہوا، مگر بد قسمتی سے اس مجموعہ کو لے کر امرت رائے اور مدن گوپال میں اختلاف پیدا ہوا اور موخر الذکر معاملے کو عدالت تک لے گئے، پھر انہوں نے تنہا اپنے ذرائع سے جمع کردہ خطوط کا مجموعہ بہ عنوان ''پریم چند کے خطوط'' ۱۹۶۸ء میں شائع کرایا، اسی اثنا میں پریم چند ادبیات کے ماہر ڈاکٹر کمل کشور گوینکا نے اپنے جمع کردہ خطوط کو ہندی میں ''پریم چند کا اپراپیہ ساہتیہ جلد نمبر ۲'' میں شائع کیا، ان کے علاوہ بھی وقتاً فوقتاً پریم چند کے خطوط مختلف اردو ہندی رسائل میں شائع ہونے کے شواہد ملتے ہیں مگر افسوس ہے کہ پریم چند ادبیات کے ماہرین میں سے کسی نے بھی انہیں یک جا کرنے کی زحمت گوارا نہ کی۔

کلیات پریم چند میں مدن گوپال نے بغیر تحقیق کیے محض ''چٹھی پتری''، ''پریم چند کے خطوط'' اور ''پریم چند کا اپراپیہ ساہتیہ'' کو سامنے رکھ کر یہ خطوط اکٹھا کر دیے ہیں جو اس کی ۱۷ویں جلد میں ۲۰۰۱ء میں شائع ہوئے ہیں، البتہ اس جلد میں مدن گوپال صاحب نے مہتاب رائے کے نام لکھے پریم چند کے کچھ خطوط نہرو میوزیم سے بھی حاصل کر کے شامل کر دیے ہیں اور اس کے دیباچے میں لکھا ہے:

''ان تینوں کتابوں (چٹھی پتری جلد نمبر ۱، چٹھی پتری جلد نمبر ۲ اور پریم چند کے خطوط) کی اشاعت کے بعد کچھ اور خطوط بھی ملے جو ''پریم چند کا اپراپیہ ساہتیہ'' میں شائع ہوئے تھے، پریم چند رچناولی میں بھی کچھ خطوط شائع ہوئے ہیں، زیر نظر مجموعے میں ان سب خطوط کو ملا کر شائع کیا جا رہا ہے،، اس طرح اب اس مجموعے کو مکمل قرار دیا جا سکتا ہے، تاہم اب بھی ممکن ہے کہ کچھ اور خطوط حاصل ہو جائیں''۔ (کلیات پریم چند، جلد نمبر ۱۷، صفحہ XI)

آج کل ہندی کے جون ۲۰۰۵ء کے شمارے میں شائع اپنے مضمون ''پریم چند وانگ مئے اب اردو میں بھی'' میں مدن گوپال صاحب نے دعوا کیا ہے کہ کلیات پریم چند کے--

کھنڈ نمبر ۱۸ (جو کہ غلط ہے، صحیح جلد نمبر ۱۷ ہے) میں پریم چند دوارا لکھے گئے ۶۹۴ پتر پرکاشت ہیں، ان پتروں کے سنکلن کے ساتھ ہندی میں پتر ساہتیہ کا شبھ آرمبھ سمجھنا چاہیے۔ (صفحہ نمبر ۸)

اس بنا پر اس مضمون میں انہوں نے ایک جگہ خطوط کی تعداد ۶۹۰ بھی بتائی ہے، یہ کہنا

بے جا نہ ہوگا کہ جب ۱۹۶۲ء میں چٹھی پتری کے عنوان سے پریم چند کے خطوط ہندی میں کتابی صورت میں شائع ہو چکے تھے تب ۲۰۰۱ء میں اردو میں شائع کلیات پریم چند جلد نمبر ۱۷ میں پریم چند کے خطوط شائع کرنے کے ساتھ'' ہندی میں پتر ساہتیہ کا شبھ آرمبھ'' کا دعوا کرنا کس طرح درست ہو سکتا ہے۔

اس کے علاوہ مدن گوپال صاحب کا یہ دعوا کہ ''اب اس مجموعے کو مکمل قرار دیا جا سکتا ہے'' بھی بے جا اور مزید تحقیق کا متقاضی ہے، اس مضمون میں متذکرہ جلد پر بعض معروضات پیش کیے جاتے ہیں:

کلیات پریم چند کی جلد نمبر ۱۷ میں شائع خطوط میں پہلے خط پر خط نمبر ایک اور آخری پر خط نمبر ۶۹۰ چھپا ہے جس سے یہ مغالطہ ہوتا ہے کہ اس مجموعے میں ۶۹۰ خطوط شامل ہیں مگر حقیقت اس کے برعکس ہے جو حسب ذیل ہے:

۱- کلیات کی زیر بحث جلد میں خطوط کے نمبر بالترتیب نہیں دیے گئے ہیں، اس کی وضاحت درج ذیل فہرست سے ہوتی ہے:

نمبر شمار	خط نمبر (اشاعت کے لیے موزوں)	خط نمبر (شائع شدہ)
۱	۱۳۰	۱۳۱
۲	۳۸۰	۱۸۰
۳	۴۵۷	۵۵۷
۴	۴۹۳	۴۸۳
۵	۶۳۰	۶۲۹

اس فہرست کے مطابق خطوط پر شائع شدہ نمبر درست کر لینا مناسب ہوگا۔

۲- زیر بحث جلد میں شائع کردہ خطوط کی تعداد بھی غیر حقیقی ہے، اس میں درج ذیل غلطیاں موجود ہیں۔

(الف) خط نمبر ۱۳-۳- اور نمبر ۳۳۰ سرے سے شائع ہی نہیں ہوئے ہیں، اس طرح ،، خطوط کم شائع ہوئے۔

(ب) خط نمبر ۴۴۵ دو خطوط پر درج ہے گویا ایک خط زائد شائع ہوا۔

درج بالا حقائق کی روشنی میں زیر بحث جلد میں شائع شدہ خطوط کی تعداد ۶۸۹=۱+۲-۶۹۰ ہو جاتی ہے۔

(۳) زیر بحث جلد میں شائع خط نمبر ۳۳۱ کے تحت پریم چند اور مہتاب رائے کی طویل خط وکتابت شائع ہوئی جس میں دونوں کے ۱۰-۱۵ خطوط چھپے ہیں، ظاہر ہے کہ اس خط نمبر کے تحت پریم چند کے ۹ خطوط زائد شائع ہوئے جس کے مطابق اس جلد میں شائع خطوط کی تعداد 689+9=698 ہو جاتی ہے۔

(۴) زیر بحث جلد میں شائع خطوط کا مطالعہ کرنے سے ایک حیرت انگیز حقیقت یہ نمایاں ہوتی ہے کہ کئی معاملوں میں ایک ہی خط کا مضمون جوں کا توں دو جگہوں پر چھپا ہے جس کی تفصیل درج ذیل ہے۔

نمبر شمار	خط نمبر	تاریخ	خط نمبر	تاریخ	خط بنام
۱	۸	۱۹۰۸	۵۹	نامعلوم	دیانارائن نگم
۲	۱۵	۱۹۱۱-۱۲	۳۹۱	دسمبر ۱۹۲۹	"
۳	۲۴	۱۹۱۳	۴۰	ستمبر ۱۹۱۴	"
۴	۲۹	مارچ ۱۹۱۴	۶۰	جنوری ۱۹۱۶	"
۵	۵۴	اکتوبر ۱۹۱۵	۶۱۱	جولائی ۱۹۳۵	"
۶	۷۹	۱۹۱۷/۸/۲۲	۹۸	۱۹۱۸/۸/۲۲	"
۷	۸۰	۱۹۱۷/۹/۱۱	۱۰۱	۱۹۱۸/۹/۱۱	"
۸	۹۹	۱۹۱۸/۹/۴	۱۳۴	۱۹۱۹/۹/۳۰	امتیاز علی تاج
۹	۱۰۲	۱۹۱۸/۹/۱۷	۱۳۱	دسمبر ۱۹۱۹	"
۱۰	۱۰۶	۱۹۱۸/۱۱/۱۰	۱۸۵	۱۹۲۰/۱۱/۱۰	"
۱۱	۱۷۶	۱۹۲۰/۱۰/۱	۱۸۰	۱۹۲۰/۱۰/۱۰	مہتاب رائے
۱۲	۲۳۳	۱۹۲۲/۹/۱۷	۳۲۷	۱۹۲۷/۹/۱۷	آنند جوشی
۱۳	۲۵۲	۱۹۲۲/۹/۱۷	۲۹۶	۱۹۲۶/۲/۲	دیانارائن نگم
۱۴	۲۵۶	۱۹۲۴	۲۹۳	اگست ۱۹۲۵	"
۱۵	۲۵۷ نامعلوم	جون ۱۹۲۴	۳۷۹	۱۹۲۹/۴/۱۷	"
۱۶	۳۰۹	فروری ۱۹۲۷	۶۶۰	فروری ۱۹۳۶	انوسوئیا پرساد
۱۷	۴۶۷	۱۹۳۲/۶/۷	۵۰۳	۱۹۳۳/۶/۷	دیانارائن نگم
۱۸	۴۹۳	۱۹۳۳/۲/۱۳	۵۳۳	۱۹۳۳/۱۲/۱۳	بنارسی داس چترویدی
۱۹	۵۱۲	۱۹۳۳/۷/۳	۵۲۴	۱۹۳۳/۹/۳	جے نیندر کمار

اس فہرست سے صاف طور پر واضح ہو جاتا ہے کہ محض تاریخ کی تبدیلی کے ساتھ دو جگہوں پر شائع کر کے ۱۹؍خطوط کو ۳۸ میں تبدیل کر دیا گیا، ہم نہیں کہہ سکتے ہیں کہ اس سے کلیات کے مرتب کا اصل منشا کیا ہے لیکن اتنا ضرور ہے کہ خطوط کی تعداد میں خواہ مخواہ اضافہ کر دیا گیا ہے، یہ غلطی درست ہونے پر زیر بحث جلد میں شائع خطوط کی تعداد ۴۹۸ ۴۷۹=۱۹-۴۹۸ رہ جاتی ہے جو محترم مرتب صاحب کے دعوے سے ۱۱ کم ہے۔

۵- یہ تعجب کی بات ہے کہ زیر بحث جلد میں پیشتر شائع شدہ جن مجموعوں کے خطوط شامل کیے گئے ہیں ان میں شائع شدہ ۴ خطوط کلیات میں اپنی جگہ بنانے میں ناکام رہے، ان کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

الف: بنام ارجن چٹھی پتری جلد نمبر ۲ خط نمبر ۱۵۵۔

ب: بنام اپیندر ناتھ اشک پریم چند کا اپرا پیہ ساہتیہ جلد نمبر ۲ صفحہ ۱۲، خط نمبر ۲۔

ج: بنام پرواسی لال ورما پریم چند کا اپرا پیہ ساہتیہ جلد نمبر ۲، صفحہ ۸۳، خط نمبر ۲۲

د: بنام مہتاب رائے چٹھی پتری جلد نمبر ۲، خط نمبر ۱۳۷۔

۶- زیر بحث جلد شائع ہونے سے غالباً ۱۹ برس قبل ہندی ساہتیہ سمیلن کے سہ ماہی رسالے ''سمیلن پتریکا'' کا مکاتیب نمبر (پتر وشیشانک) شائع ہوا تھا، (پوش جیشٹھ - شک ۱۹۰۳ بھاگ ۶۸ سنکھیا ۲-۱) اس شمارے میں خط نمبر ۱۶۰ تا ۱۶۷ پریم چند کے ۸ خطوط شائع ہوئے تھے، جن میں پنڈت دیوی دت شکل کو لکھے ۵ خطوط بھی شامل ہیں۔

کیا مدن گوپال صاحب کے نزدیک یہ خطوط پریم چند کے نہیں ہیں جو انہوں نے ان کو کلیات کی زیر بحث جلد میں شامل نہیں کیا؟

۷-امرت رائے نے (پریم چند قلم کا سپاہی)، شورانی دیوی نے ''پریم چند گھر میں'' اور ڈاکٹر کمل کشور گوئنکا نے ''پریم چند وشوکوش جلد نمبر ایک'' میں پریم چند کے بے شمار خطوط کے اقتباسات پیش کیے ہیں، جن سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ ان قابل قدر حضرات کو خطوط کے مسودے دست یاب ہوگئے تھے مگر ان میں سے کچھ خطوط کے مکمل مسودے کہیں شائع ہونے کے شواہد موجود نہیں ہیں، اس لیے زیر بحث جلد میں غیر مطبوعہ حصے کو بھی شامل کردینا مناسب تھا۔

۸-کلیات کی زیر بحث جلد میں شامل خطوط پر درج تاریخیں چٹھی پتری اور پریم چند کا اپراپیہ ساہتیہ میں شامل خطوط کی تاریخوں کے مطابق نہیں ہیں، اس فرق کی وضاحت درج ذیل فہرست سے ظاہر ہوگی:

نمبر شمار	خط بنام	کلیات پریم چند میں		دیگر مجموعے میں		
		خط نمبر	تاریخ	تاریخ	مجموعہ	خط نمبر
۱	اختر حسین رائے پوری	۶۸۴	نامعلوم	۳۶/۲/۲۷	چٹھی پتری	۲۵۶/۲
۲	اقبال ورما سحر ہتگامی	۳۰۱	۲۷/۱/۱۸	نامعلوم	قلم کا سپاہی، ص ۳۸۷	
۳	بھدنت آنند کوشلیائن	۶۸۳	جولائی ۱۹۳۶	اگست ۱۹۳۶	چٹھی پتری	۲۴۴/۲
۴	اندر بساوڑہ	۵۴۱	جنوری ۱۹۳۴	نامعلوم	" "	۲۱۰/۲
۵	"	۵۹۲	فروری ۱۹۳۵	۱۹۳۴/۲/۲۰	" "	۲۱۱/۲
۶	امتیاز علی تاج	۱۲۸	اگست ۱۹۱۹	۱۹۲۶/۸/۲۵	" "	۱۰۴/۲
۷	"	۱۵۴	اپریل ۱۹۲۰	۱۹۱۹/۴/۲	" "	۸۲/۲
۸	"	۱۶۰	مئی ۱۹۲۰	۱۹۱۹/۵/۲۷	" "	۸۴/۲
۹	"	۱۷۰	۲۰/۸/۱۸	۲۰/۸/۲۸	" "	۱۰۳/۲
۱۰	"	۲۱۴	۲۱/۱۰/۲۵	۲۱/۱۲/۲۹	" "	۱۲۰/۲
۱۱	"	۴۵۹	۳۲/۳/۵	۳۲/۳/۱۵	" "	۱۲۲/۲

نمبر شمار	خط بنام	خط نمبر	تاریخ	تاریخ	مجموعہ	خط نمبر
۱۲	اوشا دیوی مترا	۵۱۴	نامعلوم	۳۳/۷/۶	" "	۱۸۰/۲
۱۳	کیشو رام سبھر وال	۳۵۳	۲۸/۵/۱۸	۲۸/۸/۱۵	" "	۱۹۹/۲
۱۴	" "	۳۸۶	۲۹/۹/۲۰	۲۹/۹/۳	" "	۲۰۱/۲
۱۵	" "	۴۰۰	جنوری و فروری ۱۹۳۰	جنوری ۱۹۳۱	" "	۲۰۲/۲
۱۶	جے یندر کمار	۴۲۹	۳۱/۲/۱۹	۳۱/۲/۱۸	" "	۱۰/۲
۱۷	" "	۴۵۵	۳۲/۱/۱۰	۳۷/۱/۱۰	" "	۱۹/۲
۱۸	" "	۴۷۳	۳۲/۸/۱۶	۳۲/۸/۱۵	" "	۱۷/۲
۱۹	" "	۴۸۲	۳۲/۱۲/۱	۳۲/۱۲/۷	" "	۱۸/۲
۲۰	" "	۵۳۷	۳۳/۱۲/۷	۳۳/۱۲/۱۲	" "	۳۱/۲
۲۱	" "	۶۰۱	۳۵/۵/۱۰	۳۶/۶/۱۰	" "	۵۳/۲
۲۲	درگا سہائے سرور	۴	۰۷/۱۱/۱۷	۰۷/۱۱/۱۶	" "	۲۵۵/۲
۲۳	بناری داس چتروید ی	۴۱۰	۳۰/۶/۳	۳۲/۶/۳	" "	۶۲/۲
۲۴	" "	۵۴۳	۳۴/۱/۱۸	۳۴/۱/۱۲	" "	۷۲/۲
۲۵	بی سی رائے	۶۳۹	۳۵/۱۲/۱۵	۳۵/۱۲/۱۷	" "	۲۶۴/۲
۲۶	مہتاب رائے	۲۲۸	۲۲/۶/۲۰	۲/جون	" "	۱۳۸/۲
۲۷	" "	۲۶۱	نامعلوم	نامعلوم	" "	۱۳۱/۲
۲۸	" "	۳۲۶	۱۹۲۶	" "	" "	۱۳۲/۲
۲۹	" "	۴۰۷	۳۰/۴/۲۴	۲۴/اپریل	" "	۱۳۶/۲
۳۰	راجیشور بابو	۲۷۴	۹۵/۵/۱۸	۲۵/۵/۱۰	پریم چند کا اپراپیہ ساہتیہ ج ۲	خط ۱
۳۱	دیانارائن نگم	۳	مئی ۱۹۰۶	جون ۱۹۰۶	چٹھی پتری	۳/۱
۳۲	" "	۱۳	اگست ۱۹۱۲	۱۹۱۱/۱۲	" "	۱۱/۱
۳۳	" "	۱۴	۱۲/۱۰/۳۰	۱۹۱۱/۱۲	" "	۱۲/۱
۳۴	" "	۲۵	اکتوبر ۱۹۱۳	ستمبر ۱۹۱۳	" "	۲۱/۱

۳۵	" "	۲۷	۱۴/۱/۱۹	۱۴/۱/۱۶	" " ۲۳/۱
۳۶	" "	۳۱	مارچ ۱۹۱۴	مارچ ۱۹۱۸	" " ۷۵/۱
۳۷	" "	۳۶	۱۴/۶/۲۵	جون ۱۹۱۴	" " ۳۰/۱
۳۸	" "	۴۲	نومبر ۱۹۱۴	شروع ۱۹۱۵	" " ۳۵/۱
۳۹	" "	۵۴	اکتوبر ۱۹۱۵	آخر ۱۹۱۵	" " ۵۱/۱
۴۰	" "	۱۲۲	۱۹/۵/۱۲	۱۹/۵/۱۵	" " ۹۹/۱
۴۱	" "	۱۳۳	۱۹/۹/۲۷	۱۹/۹/۲۰	" " ۱۰۴/۱
۴۲	" "	۱۴۸	۲۰/۲/۴	۲۰/۲/۳	" " ۱۱۵/۱
۴۳	" "	۲۱۷	۲۱/۱۱/۲۸	۲۱/۱۲/۲۸	" " ۱۴۷/۱
۴۴	" "	۲۹۲	۱۹۲۵	مئی جون ۱۹۲۵	" " ۱۸۳/۱
۴۵	" "	۲۹۱	۲۵/۱۲/۵	۲۵/۹/۵	" " ۱۹۵/۱
۴۶	" "	۲۵۶	جون ۱۹۲۴	اگست ۱۹۲۵	" " ۱۸۸/۱
۴۷	" "	۳۰۲	۲۶/۱/۲۷	۲۷/۱/۲۷	" " ۲۰۰/۱
۴۸	" "	۴۱۶	۳۰/۹/۲۵	۳۰/۹/۲۱	" " ۲۳۴/۱
۴۹	" "	۵۱۱	۳۳/۶/۲۷	۳۲/۶/۲۷	" " ۲۵۶/۱
۵۰	" "	۶۱۰	۳۵/۶/۱۵	۳۵/۶/۳۰	" " ۲۷۵/۱
۵۱	" "	۶۷۰	۳۶/۸/۱۵	۳۶/۴/۱۵	" " ۲۸۰/۱
۵۲	ونود شنکر ویاس	۵۵۵	۳۴/۵/۲۴	۳۴/۵/۲۱	" " ۱۷۵/۲
۵۳	وریندر کمار جین	۶۲۲	۳۵/۵/۲۷	۳۵/۸/۲۷	پریم چند کا اپراپیہ ساہتیہ ۳/۲
۵۴	شیام لال	۶۷۲	۱۹۲۶	نامعلوم	" " ۱/۲
۵۵	سدگرودشرن اوستھی	۴۴۳	نامعلوم	۳۱/۸/۳۰	" " ۱/۲
۵۶	حسام الدین غوری	۶۰۵	۳۵/۵/۱۲	۳۵/۵/۲۱	چٹھی پتری ۱۳۸/۲
۵۷	انوسویا پرساد	۳۰۹	فروری ۱۹۲۷	فروری ۱۹۳۶	پریم چند کا اپراپیہ ساہتیہ ۱/۲

۹- زیر بحث جلد کا دیگر مجموعوں سے مقابلہ کرنے پر کچھ خطوط میں جو اختلافات نظر آئے ان کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

الف: خط لکھنے کی جگہوں کا فرق:

نمبر شمار	خط بنام	کلیات پریم چند میں		دیگر مجموعے میں		
		خط نمبر	لکھنے کی جگہ	لکھنے کی جگہ	مجموعہ	خط نمبر
۱	دیانارائن نگم	۳	نامعلوم	بنارس	چٹھی پتری	۳/۱
۲	" "	۱۳	" "	مہوبہ	" "	۱۱/۱
۳	" "	۱۶	مجھ گاؤں	مجھ گواں	" "	۱۳/۱
۴	" "	۲۱	نامعلوم	مہوبہ	" "	۱۸/۱

ب: مکتوب الیہم کے ناموں میں فرق:

نمبر شمار	خط نمبر	کلیات پریم چند میں	دیگر مجموعے میں		
		خط بنام	خط بنام	مجموعہ	خط نمبر
۱	۱۷۲	نارمل اسکول گورکھ پور	دیانارائن نگم	چٹھی پتری	۱۲۶/۱
۲	۵۲۴	نامعلوم	آزاد راج گوپال کرسنا	اپراپیہ ساہتیہ	۱/۲
۳	۵۸۵	" "	اپیندر ناتھ اشک	" "	۳/۲
۴	۵۸۶	" "	شوپوجن سہائے	چٹھی پتری	۲۳۰/۲
۵	۵۸۷	" "	" "	" "	۲۳۱/۲
۶	۵۸۹	" "	رام چندر ٹنڈن	" "	۲۵۱/۲
۷	۶۷۷	" "	للتا شنکر آگنی ہوتری	" "	۲۵۴/۲
۸	۵۹۸	رام کرشن مہیا	رام کرپال مہتا	اپراپیہ ساہتیہ	۱/۲
۹	۳۰۰	متوالا جی	سیٹھ مہادیو پرساد	" "	۱/۲
۱۰	۳۰۸	مادھوری کے تخلیق کار	" "	" "	۳/۲
۱۱	۳۰۴	شری رام شرما جی	پنڈت پدم سنگھ شرما	" "	۲/۲

۱۲	۳۰۷	وشویوجن سہائے	جے شنکر پرساد	" "	۱/۲

۱۰- زیر بحث جلد میں پریم چند کا ایک خط بنام اندر ناتھ مدان (خط نمبر ۶۲۸) شائع ہوا ہے جس کے ایک حصے کے بعد پریم چند کا نام چھپا ہے اور بقیہ حصے کے بعد پھر پریم چند کا نام چھپا ہے، اسی خط کے بعد والا حصہ چٹھی پتری جلد نمبر ۲ میں خط نمبر ۲۳۷ پر ایک جگہ خط مورخہ ۷/۹/۱۹۳۴ کے طور پر شائع ہوا ہے، اس سے یہ سمجھنا غیر مناسب نہ ہوگا کہ کلیات میں شامل خط نمبر ۶۲۸ میں دو خط شامل ہیں جن کو ایک ہی خط سمجھ کر درج کیا گیا ہے۔

راقم نے ایک خط مورخہ ۵/۱۰/۲۰۰۵ کے ذریعہ نمبر شمار ۸ تا ۱۰ کی نسبت اپنے شبہات جناب مدن گوپال صاحب کی خدمت میں ٹکٹ لگے ہوئے لفافے کے ساتھ بھیجے تھے، وہ کلیات پریم چند کے مرتب، پریم چند کے مقبول سوانح نگار اور انگریزی کے اچھے صحافی ہیں مگر انہوں نے مجھے لائق اعتنا نہیں سمجھا، البتہ آج کل کے دسمبر ۲۰۰۶ کے شمارے میں ان الفاظ میں میرا خط موصول ہونے کی اطلاع فراہم کی۔

ڈاکٹر جین نے ایک خط میں پوچھا تھا کہ جے یندر کو لکھے خط میں تاریخ ۱۹/۲/۳۱ کیوں لکھی ہے؟ ۱۸/۳/۳۱ کیوں نہیں؟ اختر حسین رائے پوری کے خط میں تاریخ کیوں نہیں دی؟ خط لکھنے والا ۱۹۳۶ میں چلا گیا، بعض اوقات سوچتا ہوں اگر میں نے اور امرت رائے نے ان خطوط کو تحقیق کے بعد شائع نہ کیا ہوتا تو محققوں کو مین میخ نکالنے کا موقع کیسے ملتا؟ (صفحہ نمبر ۴۷)

لیکن وہ صرف دو خطوط کا ذکر کر کے رہ گئے اور باقی خطوط سے صرف نظر کر لیا۔

پریم چند کی شخصیت اور کارناموں کو سمجھنے کے لیے ان کے خطوط کی اہمیت مسلم ہے، اس کا اندازہ خود ان کے فرزند گرامی امرت رائے کی اس تحریر سے ہوتا ہے:

"یہ خیال کچھ غلط نہ تھا کہ قلم صاحب کو لکھی گئی چٹھیوں سے ایسی بہت سی باتیں معلوم ہو سکیں گی، منشی جی کے ویکتتو (شخصیت) پر ایسی بہت سی روشنی پڑ سکیں گی جو کہ اور طرح سے ممکن نہیں"۔ (چٹھی پتری، جلد نمبر ۱، ص ۳)

دوسری جگہ رقم طراز ہیں:

"جیونی (سوانح) لکھنے میں ان چٹھیوں سے میں نے کتنی مدد لی ہے یہ میرے کہنے کی

"جیونی (سوانح) لکھنے میں ان چٹھیوں سے میں نے کتنی مدد لی ہے یہ میرے کہنے کی
چیز نہیں ہے، پڑھنے والے خود دیکھیں گے، میں اتنا ہی کہہ سکتا ہوں کہ اس خزانے کے بغیر میں جیونی کی کلپنا (تصور) بھی نہیں کر سکتا، لکھی وہ شاید تب بھی جاتی لیکن لنگڑی ہوتی، بے جان ہوتی"۔ (چٹھی پتری، جلد نمبر ۱، ص ۴و۵)

پریم چند کی مستند سوانح لکھنے اور ان نگارشات کو حقیقت کے پس منظر میں دیکھنے کے لیے جب ان کے خطوط اس قدر اہم ہیں تو ان کے خطوط کی تاریخ، جگہیں اور مخاطب اشخاص وغیرہ بھی اپنی اہمیت کے حامل ہیں جن میں ذرا سی تبدیلی ہونے سے واقعات میں رد و بدل ہو جاتی ہے، مدن گوپال صاحب بذات خود پریم چند کے سوانح نگار ہیں اور انہوں نے بھی خطوط سے، اپنی تصانیف میں مدد لی ہے، غیر ممکن ہے کہ پریم چند کے خطوط کی اس اہمیت کو وہ نہ سمجھتے ہوں گے، پھر بھی معلوم نہیں کیوں انہوں نے کلیات پریم چند کی زیر بحث جلد ترتیب دیتے وقت ضروری احتیاط سے کام نہیں لیا۔

قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان سے ہماری درخواست ہے کہ وہ کلیات پریم چند کی جلد نمبر ۱۷ میں شامل پریم چند کے تمام خطوط کا اصل خطوط سے مقابلہ کر کے اس کا ایک مستند اور صحیح ترین ایڈیشن شائع کرے یا کم از کم اس کی غلطیوں کے ازالے کے لیے ایک مفصل کتابچہ شائع کر دے، تاکہ محققین و طلبا غلطیوں سے محفوظ رہیں۔

حضرت ثویبہؓ کا اسم گرامی - معنی و مفہوم

از:- پروفیسر ڈاکٹر محمد یاسین مظہر صدیقی ندوی ☆

رسول اکرمؐ کی اولین رضاعی ماں حضرت ثویبہ اسلمیہؓ کا اسم گرامی بے مثال و بے نظیر ہے، عرب تراجم اور سیرت و تاریخ میں ان کے نام کی دوسری کوئی مثال نہیں ملتی، یہ خاصی حیرت انگیز اور اہم حقیقت ہے، اس سے زیادہ حیرت ناک واقعہ یہ ہے کہ حضرت ثویبہ کے بعد بھی پوری اسلامی کلاسیکی تاریخ میں یہ نام کسی کا نہیں ملتا، یہ موضوع بھی تحقیق طلب ہے اور محققین سیرت و تاریخ کی توجہ چاہتا ہے، دوسرا اہم معاملہ یہ ہے کہ اس اسم گرامی کے معنی کیا ہیں؟ شارحین حدیث اور امامانِ سیرت نے اس موضوع پر کوئی خاص تحقیق کی ہے، نہ اس کا معنی و مفہوم واضح کیا ہے۔

حدیث بخاری: ۵۱۰۱ - اور اس کے چار اطراف: ۵۱۰۶، ۵۱۰۷، ۵۱۲۳ اور ۵۳۷۲ میں سے چار احادیث نبوی میں حضرت ثویبہؓ کا ذکر خیر زبان رسالت مآبؐ سے واضح طور سے ملتا ہے، صرف ایک طرف حدیث: ۵۱۲۳ میں ان کے اسم گرامی کا ذکر نہیں البتہ ان کی رضاعت نبوی کا مضمر حوالہ دیا گیا ہے، شارح گرامی حافظ ابن حجرؒ نے اولین و اصل حدیث: ۵۱۰۱ میں جو تشریح کی ہے اس کے چند نکات درج ذیل ہیں:

۱- قولہ: (ثویبہ) بمثلثة و موحدة مصغر کانت مولاة لابی لھب بن عبد المطلب عم النبیؐ کما سیاتی فی الحدیث یعنی فرمان نبوی کا ذکر کردہ لفظ ثویبہ ث اور ہ کے ساتھ تصغیر کا اسم ہے، وہ رسول اکرمؐ کے چچا ابولہب بن عبدالمطلب کی مولاۃ تھیں جیسا کہ حدیث میں آتا ہے۔

۲- قولہ (و ثویبة مولاة لابی لھب) کی شرح میں حافظ موصوف نے ان کے اسلام

☆ الامین - ۶۴، احمد نگر، دودھ پور، علی گڑھ۔

اور رسول اکرمؐ سے ان کے بعد کے سماجی روابط کا ذکر کیا ہے جو اصل مقالہ میں بیان ہو چکا۔

۳- اسی طرح بعد کے دو مزید نکات و تشریحات میں ان کی رضاعت سے قبل یا بعد رضاعت سے بحث مختصر ہے اور اس رضاعت ثویبہ کے ثواب و اجر میں ابولہب کی دوشنبہ کو اخروی راحت کا بیان ہے۔

۴- باقی اطراف حدیث میں حضرت ثویبہؓ سے متعلق کوئی تشریح نہیں ہے، سوائے آخری طرف کے جس میں ان کے عتق رآزادی اور مولاۃ ہونے کی تشریح ہے مگر ان کے نام نامی کے معنی و مفہوم پر کوئی بحث نہیں ہے۔

محدثین کرام اور شارحین عظام کی حضرت ثویبہؓ کے اسم گرامی کے معنی و مفہوم کے متعلق خاموشی نے بعد کے اہل علم اور ان سے زیادہ ہم کم علموں کے لیے مشکل کھڑی کردی اور اس مشکل کے حل کی تلاش نے قیاس کا دروازہ کھول دیا، اسی تلاشِ حقیقت نے لغات کی طرف متوجہ کیا اور بالآخر لسان العرب میں اس کا ایک معقول حل نظر آگیا، اس تحقیق کی تاخیر کی وجہ یہ بھی ہے اور ہو سکتی ہے کہ بالعموم متلاشیانِ حق نے ''ث و ب'' کے مادے میں اسے تلاش کیا ہوگا کیوں کہ بہ ظاہر وہ اسی کی تصغیر کا مونث نظر آتا ہے: ثوب سے ثویب اور اس کی تانیث ثویبة۔

اصلاً وہ "الثبة" سے ہے، جس کے معنی لوگوں کی جماعت بتائے ہیں اور ثبة کی جمع ثبی ہے، پھر ابن منظور نے اس کی اصل میں اہل لغت کے اختلاف کا ذکر کیا ہے کہ بعض کے نزدیک وہ ثاب کے معنی میں ہے یعنی لوٹنے اور رجوع کے معنی میں اور اس کی اصل ''ثوبة'' ہے، جب الثاء کو ضمہ لگایا گیا تو واو کو حذف کردیا گیا اور وہ ثبة بن گیا اور اسی کی تصغیر ثویبة ہے، اسی سے ''ثبة الحوض'' کی ترکیب اخذ کی گئی ہے، جس کے معنی ہیں حوض کا درمیان / وسط کا حصہ جس میں باقی پانی لوٹ آتا ہے / جمع ہو جاتا ہے۔

امام ابن منظور نے اس کے بعد آیت قرآنی: فانفروا ثبات او انفروا جمیعاً (سورۃ النساء: ۷۱) (پھر کوچ کرو جدا جدا فوج یا سب اکھٹے - شاہ عبدالقادر دہلویؒ) بہ طور استشہاد نقل کر کے اس کے معانی کے بارے میں اقوال علما نقل کیے ہیں، روایت ہے کہ محمد بن سلام نے حضرت یونسؒ سے اللہ تعالیٰ کے اس قول کے بارے میں دریافت کیا تو انہوں نے جواب میں

فرمایا: "ثبة و ثبات "یعنی فرقہ فرقہ یا فرقوں میں، شاعر زہیر کا ایک شعر نقل کیا ہے، جس کے اولین مصرعہ میں زیر بحث لفظ آیا ہے:

وقد أغدو علی ثبة کرام
نشاوی واجدین لما نشاء

کچھ دوسرے اقوال کے بعد پھر لکھا ہے کہ دوسروں کے مطابق "الثبۃ" اسماء ناقصہ میں سے ہے، وہ اصل میں ثبیۃ ہے، اس قول میں لام الفعل ساقط ہوگا جب کہ قول اول عین الفعل ساقط ہوگا، جن اہل علم نے "ثبیۃ" کو اصل قرار دیا ہے وہ آدمی کی تعریف و تحسین سے ماخوذ ہوگا جو اس کی زندگی میں کی جائے اور اس کی تاویل ہوگی: اس کے تمام محاسن، بہر حال "الثبۃ" کے معنی ہیں: جماعت اور ثاب القوم کا مفہوم ہے، لوگ متواتر آئے، وہ واحد کے لیے نہیں کہا جاتا۔

خاکسار راقم کی تعبیر و تشریح میں کوئی نقص یا غلطی راہ پا گئی ہو اس کے تدارک کے لیے اصل عبارت نقل ہے:

"والثبة: الجماعة من الناس ومن هذا و تجمع ثبة ثبى، وقد اختلف اهل اللغة فى اصلها: فقال بعضهم: هى من تاب اى عاد و رجع و كان اصلها ثوبة، فلما ضمت الثاء حذفت الواو و تصغيرها ثويبة، ومن هذا اخذ ثبة الحوض وهو وسطه الذى يثوب اليه بقية الماء، وقوله عز و جل: "فانفروا ثبات او انفروا جميعاً و روى ان محمد بن سلام سأل يونس عن قوله عز و جل: فانفروا ثبات او انفروا جميعاً، قال: ثبةٌ و ثُباتٌ اى فرقةٌ و فرقٌ، وقال زهير:

وقد أغدو علی ثبة کرام
نشاوی واجدین لما نشاء

وقال آخرون: الثبة من الاسماء الناقصة، وهو فى الاصل: ثبية فالساقط لام الفعل فى هذا القول واما فى القول الاول فالساقط عين الفعل، ومن جعل الاصل ثبيةً فهو من تثبيت على الرجل اذا أثنيت عليه فى حياته وتاويله جمع محاسنه، وانما الثبة الجماعة وثاب القوم: اتوا متواترين،

ولا يقال للواحد "۔ (ابن منظور، لسان العرب، دار صادر بیروت، ۱۹۹۵ء، ۱/۱۴۴، مادہ ثبۃ)

امام لغت نے حضرت ثویبہؓ کا حوالہ اس ضمن میں نہیں دیا جو بہت حیرت انگیز ہے ورنہ وہ کلام نبوی اور تاریخی اسماء کا ذکر ضرور کرتے۔

اس مفصل لغوی تحقیق سے حضرت ثویبہؓ کے اسم گرامی کے بارے میں بعض وضاحتیں کی جاسکتی ہیں اور اس کے لغوی معنی اور اصطلاحی مفہوم کی تعیین بھی کسی قدر کی جاسکتی ہے، خاکسار کی توجیہات بہ شکل نکات درج ذیل ہیں:

۱- لغت سے بہر حال ثویبۃ ایک اسم ثابت ہوتا، خواہ وہ اسمائے کاملہ میں سے ہو، اپنی اصل ثوبۃ کی بنا پر یا اسمائے ناقصہ میں ہو، اپنی اصل مختلف ثبیۃ کی بنا پر، بہر حال وہ ان دو میں سے کسی کی تصغیر ہے۔

۲- دو اصلوں کے سبب اس نام کے معنی مختلف ہوں گے۔

اصل اول کے مطابق معنی ہوں گے: حوض کا وہ چھوٹا وسطی حصہ جس میں باقی پانی لوٹ آتا ہے۔ اصل دوم کے مطابق معنی ہوں گے: تمام محاسن کی حامل خاتون مکرم۔ اس کے بلکہ دونوں کا ہم معنی مفہوم یہ ہوگا کہ وہ چھوٹا سا وسط حوض جس کے پاس لوگ متواتر آتے ہیں۔

ان تمام لغوی معانی کا اطلاق حضرت ثویبہؓ پر کیا جاسکتا ہے اور شاید کیا بھی گیا تھا جس کی بنا پر ان کا یہ نام نامی پڑا، وہ رضاعت کے دودھ کا ایسا چھوٹا حوض تھیں جس کے پاس لوگ متواتر آتے تھے جیسا کہ حضرت حمزہ بن عبد المطلب ہاشمیؓ اولین رضاعی فرزند حضرت ثویبہؓ سے لے کر آخری فرزند رضاعی حضرت جعفر بن ابی طالب ہاشمیؓ تک اکابر قریش و بنو ہاشم کے عظیم ترین فرزندان کرام متواتر ان کی رضاعت کے دودھ سے فیض یاب ہوتے رہے، اس طرح حضرت ثویبہؓ کی ذات گرامی فیض یابی کا حوض ہی نہیں بلکہ اس کا آخری حصہ قلب تھا جہاں تمام دودھ جمع رہتا ہے، دوسرے معنی کے لحاظ سے وہ تمام محاسن ستودہ و خصائل حمیدہ کی پیکر تھیں اور ان کی حیات بابرکات میں ان کی تعریف و تحسین کی گئی تھی، وہ اگر ایسی ہی پیکر جملہ محاسن نہ ہوتیں تو ان کے اتنے رضاعی فرزند ہوتے اور ایسے ایسے فرزند کہ تمام عمر ان کی تحسین کرتے رہے، لہذا ثویبہ کے لغوی اور اصطلاحی معنی و مفہوم ہے: "فیض کا مرکز جامع اور جملہ محاسن کا پیکر" اور حضرت ثویبہؓ سچ مچ ایسی ہی تھیں۔

اخبار علمیہ

یونان کی مسلم رابطہ کمیٹی کے چیرمین کی اطلاع ہے کہ دار الحکومت ایتھنز میں پہلی بار مسجد تعمیر ہوئی اور اس کا افتتاح عمل میں آیا، یہ وسیع و عریض مسجد مسلمانوں کے تعاون و اشتراک سے بنی ہے، وہ حکومت سے اس کی تعمیر کا مطالبہ بہت عرصے سے کر رہے تھے جس کو اس کی منظوری بھی مل چکی تھی لیکن حکومت ابھی اپنا وعدہ پورا نہیں کر سکی تھی کہ خود مسلمانوں نے اپنے طور پر اس کا انتظام کرلیا جس میں ایک وقت میں ایک ہزار مصلی نماز ادا کرسکیں گے، اس کے کمرے مدرسے اور ثقافتی تقریبات میں بھی استعمال کیے جائیں گے۔

برطانوی روزنامہ ''ڈیلی میل'' کی اطلاع کے مطابق برطانیہ میں کل ۱۱۵ یا ۱۱۶ مسلمانوں کے نجی تعلیمی ادارے ہیں جن میں ۷ عدد برطانوی حکومت کے زیر انتظام اور بقیہ ان کے اپنے زیر انتظام حکومت کی امداد کے بغیر چل رہے ہیں اور مسلم طلبا کی تعلیمی ضرورتیں پوری کررہے ہیں، مسلم اسکولوں کی تنظیم کے صدر نے ان غیر سرکاری مدارس کے لیے بھی حکومت سے امداد بہم پہنچانے کا مطالبہ کیا ہے، برطانیہ کے وزیر تعلیم نے اپنے ایک بیان میں کہا کہ اقلیتی طبقے کی خواہش ہی پر ان کے تعلیمی اداروں کو حکومت اپنے زیر انتظام لیتی ہے، اب جب کہ مسلمانوں کی جانب سے اس خواہش کا اظہار کیا گیا ہے تو برطانوی حکومت مسلمانوں کے ان تعلیمی اداروں کو اس شرط پر اپنا تعاون پیش کرے گی کہ وہ اس کے زیر انتظام اور زیر نگرانی رہ کر اپنی خدمات انجام دیں گے۔

ترکی میں استنبول کے مشہور و معروف ادارہ ''ارسیسا'' میں پچھلے دنوں متعدد موضوعات پر لکچر کا اہتمام کیا گیا تھا جس میں ترکی اور دوسرے ممالک کے مصنفین، محققین اور ارباب علم و دانش نے شرکت کی اور ان اہم موضوعات پر لکچر دیے، کتابیں اور کتب خانے، عہد تیموری میں مدرسے اور تہذیب اسلامی کے فروغ میں ان کا حصہ، مذہب اور علم النفس اور سمرقند کی تعمیرات وغیرہ، یہ جدید سائنٹفک انداز میں مرتب کیے گئے تھے، اول الذکر لکچر ''کتابیں اور کتب خانے'' پروفیسر رمضان سیسن نے تیار کیا تھا جس میں عالم اسلامی میں کتب خانوں کے تاریخی پس منظر

اور اسلام کے ابتدائی دور میں کتابوں کی اہمیت وغیرہ کا جائزہ لیا گیا تھا، ان کے مطابق اسلام کی ابتدائی صدیوں میں کتب خانہ کو ''خزانة الکتب'' کہا جاتا تھا جن میں عہد نامہ عتیق و جدید کے نسخے بہ طور خاص رکھے جاتے تھے، موصوف نے اپنے لکچر میں کہا کہ حضرت امیر معاویہؓ نے سب سے پہلے اپنے محل میں لائبریری قائم کی تھی، عہد عباسی میں مسلمان رومن زبانوں کے ترجموں سے واقف ہوئے، پھر عراق کے شہر جندیسا پور جو اس وقت ایران کی سرحد پر واقع ہے کتب خانہ اور بغداد کے بیت الحکمہ کی اہمیت پر روشنی ڈالی نیز فاطمی، ایوبی، سلجوقی اور عثمانی عہد سلطنت کے کتب خانوں کے متعلق معلومات فراہم کی ہیں اور ابن عربی اور صدر الدین قونوی کی لائبریریوں اور مذکورہ عہد کی اہم تصنیفات کے متعلق اطلاعات بہم پہنچائی ہیں۔

شاہ فیصل یونی ورسٹی کے محققین نے ایک مطالعہ میں انکشاف کیا ہے کہ عرب اور ایشیائی ممالک میں دانت کی صفائی کے لیے مسواک کا استعمال برش اور جدید ٹوتھ پیسٹ وغیرہ سے زیادہ مفید ہے، رپورٹ کے مطابق اس سائنسی تحقیق کے بعد ان ملکوں میں مسواک کے استعمال اور اس کی فروخت میں قابل لحاظ حد تک اضافہ ہوا ہے، مطالعہ میں کہا گیا ہے کہ مسوڑھوں کی بیماری، دانت سے خون آنا اور پائیریا وغیرہ کے ازالہ کے لیے مسواک زیادہ کارگر اور موثر ہے، اس کے چبانے سے جو صاف عرق کشید ہوتا اور سلیکا کا مادہ نکلتا ہے، اس سے دانتوں کی مکمل صفائی ہوجاتی ہے، واضح رہے کہ سلیکا ایک قسم کی معدنی شئی ہے جو داغ دھبوں کی صفائی میں معاون ہے۔

عالم اسلام میں نوجوانوں کی تعداد ۶۰ فیصد بتائی جاتی ہے، ۱۹۷۲ء میں ان کی ذہنی، اخلاقی تربیت کے لیے ورلڈ اسمبلی آف مسلم یوتھ نامی تنظیم کا قیام عمل میں آیا تھا، یہ نوجوانوں کی تعمیری سرگرمیوں کے جائزہ کے لیے مختلف ملکوں میں ہر چار سال بعد یوتھ کیمپس اور کانفرنس منعقد کرتی ہے، ریاض، کوالالمپور، نیروبی اور عمان وغیرہ میں اس کی کانفرنسیں پہلے ہوچکی ہیں، ابھی حال میں اس کا تین روزہ اجلاس قاہرہ میں ہوا جس کا افتتاح شیخ الازہر ڈاکٹر سید محمد طنطاوی نے کیا اور اس میں نوے۹۰ ممالک کے مندوبین نے شرکت کی، اجلاس کی متعدد نشستوں میں ۴۵ مقالے پڑھے گئے، علما و فضلا کی اس کہکشاں میں برطانیہ نژاد اور نو مسلم صحافی یون رڈلے سب کا مرکز توجہ رہیں اور ان کے خیالات زیادہ دل چسپی سے سنے گئے، انہوں نے مسلمانوں کی مظلومیت

اور مشرق وسطیٰ کی موجودہ صورت حال کا اصلی ذمہ دار مغربی سامراجیت کو قرار دیا، اپنے خطاب میں انہوں نے کہا کہ ابھی پانچ سال قبل تک میں رسول اللہ کے نام اور ان کی تعلیمات سے بالکل ناآشنا تھی مگر اب آپ کی خاطر اپنی جان قربان کردینے میں بھی مجھے خوشی محسوس ہوگی، انہوں نے مزید کہا کہ نوجوان ملت اسلامیہ کا عظیم سرمایہ ہیں اور ان سے بڑی توقعات وابستہ ہیں۔

''پروسیڈنگس آف دی نیشنل اکیڈمی آف سائنسز'' کے تازہ شمارے میں ماحولیات کے ماہرین کی یہ تحقیق شائع ہوئی ہے کہ ۱۹۹۰ء کی بہ نسبت ۲۰۰۶ء میں ماحولیات میں کاربن ڈائی آکسائڈ کا اخراج ۳۵ فیصد زیادہ ہوا ہے جو خلاف توقع اور اندازے سے کہیں زیادہ ہے، ان کے مطابق اس کی وجہ سمندر اور زمین کے اندر گیس جذب کرنے کی صلاحیت میں کمی آئی ہے، اسی سبب سے کاربن ڈائی آکسائڈ زیادہ برآمد ہورہی ہے، رپورٹ میں مزید یہ بھی کہا گیا ہے کہ سمندر کاربن ڈائی آکسائڈ کے لیے سنک یعنی گڑھے کا کام کرتا ہے اور افسوس ناک بات یہ ہے کہ سمندر کی اس اہلیت میں کمی آرہی ہے اور جذب کرنے کی صلاحیت کم ہورہی ہے، اس سے ماحولیات میں زہریلی گیس کی مقدار بڑھ رہی ہے، ماہرین ماحولیات نے متنبہ کیا ہے کہ Q2 قوانین کے پاس ہونے کے باوجود ایسا ہورہا ہے، اس سے ہوشیار رہنے اور Q2 قوانین پر عمل کرنے کی سخت ضرورت ہے۔

امریکی سائنس دانوں نے انڈوں کے چھلکوں سے روشنی پیدا کرنے کا ایک ایسا طریقہ ایجاد کیا ہے جس کے استعمال سے وہ ظلمت شب کا خاتمہ کردیں گے، ان کی تحقیق کے مطابق انڈوں کے چھلکوں میں کیلشیم کاربونیٹ ہوتا ہے جس میں کاربن ڈائی آکسائڈ کو جذب کرنے کا مادہ پایا جاتا ہے، اس کو گرم کرنے پر کیلشیم آکسائڈ میں تبدیل ہوجاتا ہے، اس ریسرچ کے بعد محققین نے مستقبل میں انڈوں کے چھلکوں سے ہائیڈروجن تیار کرنے کا منصوبہ بنایا ہے، تاکہ توانائی کے بڑے حصہ کو ہائیڈروجن سے مکمل کیا جاسکے اور بہ طور ایندھن استعمال کرکے بلب وغیرہ روشن کیے جاسکیں، اس طرح انڈوں کے چھلکے جو از کار رفتہ سمجھے جاتے تھے، سائنس دانوں کی کوششوں سے کارآمد ہوجائیں گے۔

ک۔ ص اصلاحی

وفیات

شیخ نذیر حسینؒ

از:- پروفیسر ڈاکٹر محمود الحسن عارف☆

''محترم شیخ نذیر حسین صاحب بڑے عالم و محقق اور علم و فن کے قدرداں تھے، ''معارف'' ان کا محبوب رسالہ تھا، اگر ان کی کوئی چیز تیار ہوجاتی تو اس میں اشاعت کے لیے بھیجتے، معارف میں کوئی مسامحت اور فروگذاشت ہوجاتی تو فوراً توجہ دلاتے، ایسے صاحب نظر اور دیدہ ور لوگ اب عنقا ہوگئے ہیں، جب تک وہ اچھے تھے شاید ہی کوئی مہینہ ناغہ جاتا ہو کہ ان کا خط نہ آتا ہو، ادہر علالت کی وجہ سے جب ان کے خطوط آنے بند ہوئے تو میں نے شعبہ اردو، دائرہ معارف اسلامیہ لاہور کو متعدد خطوط لکھے مگر ایک خط کا بھی جواب نہیں آیا کہ دفعتاً ۲۲/اکتوبر کو یہ تحریر اور منسلکہ خط موصول ہوا تو دھک سے رہ گیا، قارئین معارف سے درخواست ہے کہ ان کے لیے دعائے مغفرت کریں! ربنا اغفرلنا ولاخواننا الذین سبقونا بالایمان''۔(ض)

پانچ سوا پانچ فٹ منحنی سا جسم، ابروؤں کے بال موٹے اور بے ترتیب، کلین شیو، چہرہ اور کمر قدرے خمیدہ ...... یہ تمام باتیں ذہن میں رکھیں تو اس سے فوراً شیخ نذیر حسین صاحب کی شکل وصورت ذہن میں آتی ہے ...... وہ اپنی وضع قطع اور چہرے مہرے سے قطعاً کوئی عالمِ دین یا اسکالر نظر نہیں آتے تھے، بلکہ ایک عام سے فرد دکھائی دیتے تھے۔

۱۹۷۰ء کی دہائی کے آخری سالوں میں جب میں اردو دائرہ معارف اسلامیہ میں پہلے پہل آیا...... تو میں نے ڈاکٹر سید عبداللہ، پروفیسر سید امجد الطاف، پروفیسر عبدالقیوم کے ساتھ

☆ صدر شعبہ اردو، دائرہ معارف اسلامیہ، پنجاب یونیورسٹی، لاہور۔

مذکورہ بالا...... چہرے مہرے کے ایک شخص ...... کو دیکھا تو مجھے ان کی وضع قطع کی بنا پر تعجب ہوا کہ یہ کون صاحب ہیں، پھر مجھ پر منکشف ہوا کہ یہ تو اردو دائرہ معارف اسلامیہ کے مدیر شیخ نذیر حسین ہیں جو ایک معروف اور مسلمہ علمی شخصیت کے مالک تھے، جن کی مولانا حبیب الرحمان الاعظمی، جناب سید صباح الدین عبدالرحمان وضیاء الدین اصلاحی سے خط وکتابت رہی اور جن کے خطوط باقاعدگی سے ''معارف'' میں چھپتے تھے۔

شیخ صاحب کا تعلق شیخ برادری کی ''قانون گو'' شاخ سے تھا اور وہ ہوشیار کے قصبے شام چوراسی کے رہنے والے تھے اور لطف کی بات یہ ہے کہ یہاں بھی وہ شام نگر کے علاقے میں آکر فروکش ہوئے، اس طرح ہندوستان میں بھی وہ ''شامی'' تھے اور پاکستان میں بھی وہ ''شامی'' ہی رہے۔

وہ ۱۹۱۴ء میں پیدا ہوئے اور تعلیم مکمل کرنے کے بعد محکمہ انہار (یا کسی اور محکمہ) میں ملازم ہوئے، انہوں نے ۱۹۷۰ء میں اس محکمہ سے ریٹائرمنٹ لے لی اور بعد ازاں ۹ر دسمبر ۱۹۷۱ء کو سید نذیر نیازی مرحوم کے جانے سے خالی ہونے والی سیٹ پر شعبہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ میں بہ طور مدیر (اڈیٹر) ملازم ہوگئے، یہ ملازمت بر بنائے معاہدہ تھی اور ان کے معاہدۂ ملازمت میں ہر دو سال کے بعد تجدید ہوتی تھی، اس طرح ان کے معاہدہ ملازمت میں آخری مرتبہ ۱۹۹۶ء کو دو سال کی تجدید ہوئی اور ۱۹۹۸ء میں ان کی بیماری کی بنا پر ان کے معاہدے میں تجدید نہ ہوسکی، اس طرح انہوں نے گویا ریٹائرمنٹ کے بعد ۲۷، ۲۸ برس شعبے کی خدمت کی ہے جو بہت طویل عرصہ ہے اور یہ گویا ڈبل ریٹائرمنٹ تھی جو انہیں ۱۹۹۸ء میں حاصل ہوئی، بعد ازاں وہ بستر علالت پر رہے اور ۲۲ر دسمبر ۲۰۰۶ء کو انہوں نے انتقال کیا۔

بہ حیثیت ایک انسان شیخ صاحب بہت کم آمیز اور بہت کم گو تھے، زبان میں قدرے لکنت تھی، اس لیے تقریر نہیں کرسکتے تھے، اسی لیے میں نے انہیں کسی محفل میں تقریر کرتے یا مقالہ پڑھتے ہوئے نہیں دیکھا، البتہ وہ ''تحریر'' کے ماسٹر تھے، ان کی تحریر شستہ سلیس اور ہلکی پھلکی تھی، وہ مشکل ترین مضمون کو آسان ترین الفاظ میں بیان کرنے کا گر جانتے تھے۔

کتابوں کے بارے میں ان کا علم بہت وسیع تھا، ہر نئی کتاب خصوصاً اردو اور عربی کی کتب کے بارے میں وہ ضرور علم رکھتے، اس سلسلے میں وہ ہر ہفتے کے آخری دن مولوی عبیدالحق

کے ہاں مکتبہ علمی لیک روڈ ضرور جایا کرتے تھے، جہاں ان کے جانے کی غرض وغایت یہ ہوتی کہ وہ بیروت اور قاہرہ سے آنے والی نئی کتابوں کے بارے میں واقفیت حاصل کریں۔

مکتبہ علمیہ ہی کی طرح لاہور کے بعض دوسرے کتب خانوں سے بھی وہ اسی طرح کے روابط رکھتے تھے لیکن ان کتب خانوں کے ساتھ ان کا رابطہ محض علم کی حد تک تھا، کتب کی خریداری کو وہ ضروری خیال نہ کرتے تھے، غالباً اس کی ایک وجہ تو ان کی مالی حیثیت تھی کہ وہ اپنی محدود آمدنی میں اس کے متحمل نہ ہوسکتے تھے، دوسرے لاہور کے کئی ذاتی کتب خانوں کا انجام ان کے سامنے تھا جن میں مولوی محمد شفیع مرحوم کا ذاتی کتب خانہ بھی شامل ہے، جن کی قیمتی اور نایاب کتب ان کے صاحب زادے محمد رفیع نے ۱۰۰ روپے فی کتاب کے حساب سے فروخت کردیں، اسی لیے انہوں نے بہت کم کتب خریدی ہوں گی، دوست احباب سے البتہ اگر کوئی کتاب تحفۃً ملتی تو اسے بہت حفاظت کے ساتھ اور خوب سنبھال کر رکھتے، اس فہرست میں مولانا ابوالحسن علی ندوی مرحوم کی طرف سے ان کے دستخطوں کے ساتھ آنے والی کتب بھی شامل ہیں۔

شیخ صاحب کتب کی خریداری ہی کی طرح ''دوست بنانے'' کے معاملے میں بھی بہت محتاط واقع ہوئے تھے، پورے شہر میں لے دے کے ان کے صرف دو یا تین دوست تھے، ان کے ایک دوست مولوی عبیدالحق ندوی (مالک مکتبہ علمیہ، لیک روڈ لاہور) کا ذکر پہلے آچکا ہے، ان کے دوسرے دوست پروفیسر محمد اسلم مرحوم تھے جو شعبہ تاریخ میں تاریخ کے استاد اور اپنے شعبے میں صدر شعبہ اور پروفیسر کی مسند پر فائز رہنے والے ایک بلند پایہ عالم اور محقق تھے۔

پروفیسر محمد اسلم اور شیخ صاحب میں کئی باتیں قدر مشترک کے طور پر موجود تھیں، دونوں میں ایک وجہ اشتراک تو ''ندویت'' تھی، شیخ صاحب ندوۃ العلما کی علمی کاوشوں اور خدمات کے معترف ہی نہیں بلکہ ہمیشہ اس کے مدح خوان اور وکیل بھی رہے، ان کے سامنے اگر کوئی شخص ''مولانا سید سلیمان ندوی'' یا ''علامہ شبلی نعمانی'' کے بارے میں کوئی نازیبا بات کہتا تو انہیں شدید طور پر غصہ آجاتا تھا، جب کہ پروفیسر محمد اسلم بھی ''ندوہ پسند'' تھے، البتہ وہ ندویت کے ساتھ ساتھ مسلم لیگی ذہن بھی رکھتے تھے اور پاکستان اور تحریک پاکستان کے موقع پر قائداعظم اور مسلم لیگ کے کردار کے معترف تھے جب کہ شیخ نذیر حسین ''قدرے جمعیت علمائے ہند'' کے زیادہ قریب

تھے اور علمائے دیو بند خصوصاً شیخ الہند مولانا محمود حسن کے بہت مداح تھے، انہوں نے شیخ الہند مولانا محمود حسن دیوبندی پر ایک مقالہ بھی سپرد قلم کیا ہے، جو دائرہ معارف اسلامیہ میں میم کی پٹی میں شامل طباعت ہو چکا ہے۔

اس کے علاوہ دونوں میں ایک اور "قدر مشترک"، "کلین شیو" ہونا بھی تھا، پروفیسر محمد اسلم صاحب نے اپنی زندگی کے آخری سال عمرہ کیا تو داڑھی بڑھالی تھی، وہ فرمایا کرتے تھے کہ انہوں نے اپنی اس داڑھی کو غلاف کعبہ کے ساتھ مس کیا ہے اور یہ عہد کیا ہے کہ وہ اب اس کو نہیں مونڈیں گے پھر اسی مومنانہ شکل وصورت کے ساتھ انہوں نے داعی اجل کو لبیک کہا، جب کہ شیخ صاحب اپنی ہٹ پر آخر تک قائم رہے، اردو دائرہ معارف اسلامیہ کی ادارتی مجالس میں جب کبھی پروفیسر صاحب شریک ہوتے اور بات شیخ صاحب کی داڑھی تک "بڑھ" جاتی تو ایسے موقعوں پر پروفیسر محمد اسلم صاحب انہیں "بھرپور کمک" پہنچاتے اور فرماتے "شیخ جی داڑھی نہ رکھنا" ورنہ جو تھوڑا بہت آپ کا اعتبار ہے وہ بھی ختم ہو جائے گا، اس پر ایک زوردار قہقہہ پڑتا اور بات آئی گئی ہو جاتی، بہرحال دونوں میں یہ دوستی بہت گہری تھی اور شیخ صاحب اس دوستی کی بہت قدر کرتے تھے اور اکثر "شب جمعہ" اور پھر "شب دوشنبہ" ان کے ہاں جاتے اور دونوں کے مابین طویل مجلس قائم رہتی۔

شیخ صاحب بہ طور مؤلف: شیخ صاحب کا شمار ان لوگوں میں ہوتا ہے جنہیں بجا طور پر "چھپے رستم" کہنا چاہیے، وہ چہرے مہرے اور اپنی وضع قطع سے قطعاً علمی شخصیت نظر نہ آتے تھے، ان کی ابتدائی عمر تو ایک ٹیکنیکل محکمہ میں انگریز کی اور پھر پاکستان کی نوکر شاہی کی خدمت کرتے ہوئے گزری تھی اور اس ابتدائی عمر میں انہوں نے شاید ہی کوئی علمی کام کیا ہو، البتہ یہ ان کی خوش قسمتی تھی کہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ میں سید نذیر نیازی مرحوم کے جانے سے جو سیٹ خالی ہوئی، اس پر ان کی تقرری ۱۹۷۱ء میں عمل میں آگئی اور یوں انہیں ایک علمی ادارے کی رفاقت نصیب ہوئی، جس نے ان کی زندگی میں خوب صورت تبدیلی پیدا کی اور کلیریکل نوٹ اور کلیریکل ورک کرنے والا قلم، علمی جولان گاہ میں دوڑنے لگا اور ان کے قلم سے کئی مقالات اور کئی کتب کے مسودات تصنیف وتالیف ہوئے۔

پھر کیا وہ مولف اور مصنف کے طور پر زیادہ بہتر تھے یا مترجم کے طور پر اچھے تھے؟ میرے لیے اگرچہ ان کی ان دونوں جہتوں میں سے کسی ایک کی تعیین کرنا اور اس کو دوسری جہت پر ترجیح بے حد مشکل ہے، تاہم میرا خیال یہ ہے کہ وہ مصنف اور مولف کے طور پر زیادہ قدآور تھے، یہ الگ بات ہے کہ بہ طور مصنف ان کی صلاحیتوں کو اجاگر ہونے کا موقع نہیں ملا، انہوں نے جو کتابیں تصنیف وتالیف کیں، ان کی تفصیل درج ذیل ہے:

۱- مسلمانوں کا طریقہ تعلیم وتربیت۔ ۲- تاریخ علوم اسلامیہ (دو جلد)۔

ان دونوں کتب کے سامنے لکھا ہے (زیر طباعت)[1]۔

یہ ۱۹۹۶ء کی بات ہے، ۱۹۹۸ء میں وہ اپنی علالت کے باعث دفتری ملازمت جاری نہ رکھ سکے، اس لیے معلوم نہیں کہ ان کی یہ دونوں کتب طبع ہوئیں یا نہیں، بہرحال یہ دونوں کتب نہایت اہم موضوع سے متعلق ہیں۔

اس کے علاوہ انہوں نے اردو دائرہ معارف اسلامیہ کے لیے کئی مقالات تحریر فرمائے، جن میں قرآن کریم کی سورتوں سے لے کر اہم ترین مسلم شخصیات اور اسلامی موضوعات وغیرہ شامل ہیں، ان میں سے اہم مقالات کی تفصیل درج ذیل ہے:

(۱) سعد زغلول پاشا[2]، (۲) الشابی، ابوالقاسم[3]، (۳) شاد[4]، (۴) شریف حسین بن علی[5]، (۵) شکیب ارسلان (امیر)[6]، (۶) شمس الحق ڈیانوی[7]، (۷) طٰہٰ حسین[8]، (۸) ظہران[9]، (۹) علم منطق[10]، (۱۰) تمہید علم طبیعیات[11]، (۱۱) تمہید علم محاضرات[12]، (۱۲) علی بن ربن الطبری[13]، (۱۳) العثمانیہ[14]، (۱۴) مسکوکات[15]، (۱۵) فن متفرقات[16]، (۱۶) (شاہ) فیصل[17]، (۱۷) کرد[18]، (۱۸) کرمۃ[19]، (۱۹) مادیت[20]، (۲۰) مالی[21]، (۲۱) محمد انور شاہ (سید)[22]، (۲۲) محمد جمال الدین

---

[1] کوائف شیخ نذیر حسین، مرتبہ شیخ نذیر حسین، ۱۹۹۶ء، ص ۱۔ [2] ایضاً ۱۱:۳۶۔ [3] ایضاً ۱۱:۵۳۸۔ [4] ایضاً ۱۱:۵۶۰۔ [5] ایضاً ۱۱:۷۱۹۔ [6] ایضاً ۱۱:۷۶۶۔ [7] ایضاً ۱۱:۷۷۹۔ [8] ایضاً ۱۲:۵۹۸۔ [9] ایضاً ۱۲:۶۳۸۔ [10] ایضاً ۱۴/۱:۲۴۸۔ [11] ایضاً ۱۴/۱:۲۶۱۔ [12] ایضاً ۱۴/۱:۳۲۱۔ [13] ایضاً ۱۴/۱:۵۰۹۔ [14] ایضاً ۱۴/۲:۸۷۔ [15] ایضاً ۱۴/۲:۵۳۶۔ [16] ایضاً ۱۵:۱۰۱۰۔ [17] ایضاً ۱۵:۱۰۰۲۔ [18] ایضاً ۱۵:۱۰۷۸۔ [19] ایضاً ۱۷:۱۶۲۔ [20] ایضاً ۱۷:۲۵۴۔ [21] ایضاً ۱۸:۲۵۶۔ [22] ایضاً: ۳۵۳۔

القاسمی[۱]، (۲۳) محمد رشید رضا[۲]، (۲۴) محمد عبدہ (مفتی)[۳]، (۲۵) (مولانا) محمد قاسم نانوتوی[۴]، (۲۶) محمد کرد علی[۵]، (۲۷) محمود حسن[۶]، (۲۸) المدینۃ المنورۃ[۷]، (۲۹) مصر[۸]، (۳۰) مکۃ المکرمۃ[۹]، (۳۱) مورتانیا[۱۰]، (۳۲) النابغۃ الذبیانی[۱۱]، (۳۳) ناعورہ[۱۲]، (۳۴) نصر[۱۳]، (۳۵) نفیری علوی[۱۴]، (۳۶) ہارون الرشید[۱۵]۔

اس فہرست پر ایک نظر ڈالنے سے پتہ چلتا ہے کہ شیخ صاحب محترم کا مطالعہ جدید افراد اور جدید موضوعات پر بہت گہرا تھا اور یہ کہ جدید عربی اور اردو کتب پر ان کی نظر بہت گہری تھی۔

بہ طور مترجم: شیخ صاحب عربی اور انگریزی سے اردو میں ترجمہ کرنے میں بھی بے حد مہارت رکھتے تھے، وہ پاکستان کے ان چند اعلا پائے کے مترجمین میں سے تھے جو عربی اور انگریزی فنون کا موزوں ترین اور سہل ترین الفاظ میں ترجمہ کر سکتے تھے اور اس فن کی نزاکتوں اور باریکیوں سے خوب واقف تھے، ان کے ترجمہ میں سلاست اور مضمون کی روانی ایک ساتھ ہوتی تھی، انہوں نے درج ذیل کتب کو اردو کے قالب میں منتقل کیا:

(۱) مصلحین امت، (۲) سیاحت نامہ روس، (۳) سلطان صلاح الدین ایوبی، (۴) سرگزشت حیات، (۵) مختصر ترجمہ احیاء علوم الدین، (۶) نثر عربی کی نگارشات، (۷) امام عبداللہ بن مبارک[۱۶]۔

شیخ صاحب نے موخر الذکر کتاب کے متعلق لکھا ہے کہ وہ زیر اشاعت ہے، ان کی باقی کتب پہلے ہی زیور طباعت سے آراستہ ہو چکی ہیں[۱۷]۔

علاوہ ازیں انہوں نے اردو دائرہ معارف اسلامیہ کے ۷۰ سے ۸۰ تک مقالات انگریزی سے اردو میں ترجمہ کیے، یہ تمام تراجم اردو دائرہ معارف اسلامیہ میں طبع ہو چکے ہیں۔

اللہ تعالیٰ مرحوم کو اپنے جوار رحمت میں جگہ عطا فرمائے، آمین۔

۱؎ ایضاً، ۱۹: ۳۷۶۔ ۲؎ ایضاً، ۱۹: ۳۰۹۔ ۳؎ ایضاً، ۱۹: ۳۲۱۔ ۴؎ ایضاً، ۱۹: ۳۴۷۔ ۵؎ ایضاً: ۱۹: ۵۰۴۔ ۶؎ ایضاً، ۱۹: ۵۱۲۔ ۷؎ ایضاً ۲۰: ۳۲۔ ۸؎ ایضاً، ۲۰: ۲۲۸۔ ۹؎ ایضاً، ۲۱: ۱۸۶۔ ۱۰؎ ایضاً، ۲۱: ۴۹۴۔ ۱۱؎ ایضاً، ۲۱: ۷۷۲۔ ۱۲؎ ایضاً، ۲۲: ۲۔ ۱۳؎ ایضاً، ۲۲: ۶۵۔ ۱۴؎ ایضاً، ۲۲: ۳۱۰۔ ۱۵؎ ایضاً، ۲۲: ۳۴۱۔

۱۶؎ کوائف شیخ نذیر حسین، مرتبہ شیخ صاحب مرحوم۔ ۱۷؎ ایضاً۔

ادبیات

غزل

از:- ڈاکٹر آفاق فاخری☆

شوق دیدار میں اے کاش کہ ایسا ہوجائے
میری آنکھوں کو میسر ترا جلوہ ہوجائے

عین ممکن ہے کہ یہ بھی نہ کرشمہ ہوجائے
جو بھی اس شہر میں قاتل ہے مسیحا ہوجائے

یوں تو ہر موسیٰ کے ہاتھوں میں عصا ہے لیکن
بات تو جب ہے کہ دریا میں بھی رستہ ہوجائے

ایک وحشت سی برستی ہے جو دیواروں پر
ڈر رہا ہوں کہ کہیں گھر بھی نہ صحرا ہوجائے

خوبیاں لاکھ ہوں ، یہ ذکر بہت مشکل ہے
صرف اک چھوٹی سی لغزش ہو تو چرچا ہوجائے

ہم کہ شایستۂ آدابِ جنوں ہیں پھر بھی
ڈر ہے تہذیبِ غمِ یار نہ رسوا ہوجائے

پھر سرِ شام درِ دل پہ ہو دستک کوئی
اور پھر جیسے کہیں کوئی کسی کا ہوجائے

اِن دنوں صاحبِ کردار کی حرمت کے سوا
اور کیا ہے سرِ بازار جو رسوا ہوجائے

یہ ہے اک خوبیٔ انداز تکلم آفاق
جنبش لب بھی نہ ہو عرضِ تمنا ہوجائے

☆پوسٹ جلال پور، ضلع امبیڈکر نگر، یوپی ۲۲۴۱۴۹۔

مطبوعات جدیدہ

غالب کا ذوق تماشا: از ڈاکٹر وزیر آغا، متوسط تقطیع، عمدہ کاغذ و طباعت، مجلد، صفحات ۱۳۰، قیمت ۸۰ روپے، پتہ: اقبال اکادمی، ۱۱۶ میکلوڈ روڈ، لاہور۔

اس کتاب کے پیش لفظ نویس اور مرتب سجاد نقوی کے خیال میں "ڈاکٹر وزیر آغا ہمارے عہد میں اردو کے سب سے بڑے مفکر اور نقاد تسلیم کیے جاتے ہیں اور یہ کہ وہ اردو کے جدید ناقدین میں یقیناً سب سے زیادہ ذہین نقاد ہیں" اس تمہید کے بعد انہوں نے غالب کے دوسویں سال پیدائش کے موقع پر ڈاکٹر وزیر آغا کے ان مضامین کا انتخاب کیا جو غالب کے حوالے سے سپرد قلم کیے گئے تھے، پہلے مضمون کا خلاصہ یہ ہے کہ غالب ماضی، حال، مستقبل کے شاعر ہیں، اس لیے ہر زمانہ اس کا اپنا عکاس نظر آتا ہے، کتاب کا عنوان ایک مضمون کا عنوان بھی ہے، غالب کی آوارہ خرامی کے تحت لکھا گیا کہ "غالب کی بے قراری ان کے سوانح ہی سے نہیں، کلام سے بھی مترشح ہے، اس بے قراری میں ایک بڑا حصہ ان کے آبائی خون کی گرمی اور تلملاہٹ کا بھی ہے" ایک مضمون غالب اور فیض کے عنوان سے ہے جس کا پہلا جملہ یہ ہے کہ "بہ ظاہر غالب اور فیض میں بعد المشرقین ہے، اس بات کا اولین احساس دونوں کے تخلص کے فرق سے ہوتا ہے" اور یہ کہ "ان کے ہاں ایک قدر مشترک ان کا سیاسی شعور ہے"، اس قسم کی جدید تفکیر اور تنقید کی اور بھی مثالیں ہیں ایک مضمون تصوف غالب پر ہے اور وسیع مطالعہ اور دانش ورانہ تجزیے کی وجہ سے بہت خوب ہے اور جس کا لب لباب یہ ہے کہ جہاں غالب کے اشعار میں مقبول اور رائج صوفیانہ تصورات کی علم برداری ملتی ہے وہیں دیگر اشعار میں غالب نے رائج صوفیانہ تصورات کو سوال کی صلیب پر لٹکا کر بھی دیکھا ہے جو اس کے ہاں بنے بنائے راستوں سے باہر نکلنے کی ایک کاوش ہے اور جس کا مقصد یہ ہے کہ کم از کم اردو شاعری کی حد تک تصوف میں ایک نئے فکری نظام کی بنیاد رکھ دی جائے، مضامین اور بھی ہیں اور یہ سب غالب کے مطالعے کی چند نئی جہتوں کی جانب اشارہ کرنے میں معاون ہے۔

قومی محاذ آزادی اور یوپی کے مسلمان صحافی: از پروفیسر مسز عابدہ

سمیع الدین، متوسط تقطیع، عمدہ کاغذ و طباعت، مجلد، صفحات ۲۹۴، قیمت درج نہیں، پتہ: قاضی پبلیشرز اینڈ ڈسٹری بیوٹرز، بی-۳۵، نظام الدین ویسٹ، نئی دہلی نمبر-۱۳۔

۱۸۵۷ کی تحریک آزادی کی یادیں، ایک سو پچاس سال گزرنے کے بعد اب پھر تازہ ہو رہی ہیں، اس کا ایک بڑا فائدہ یہ بھی ہے کہ اس تحریک کے مقاصد، عوامل، سربرآوردہ شخصیات اور نتائج کے مطالعہ اور تجزیے کے وہ گوشے بھی روشنی میں آرہے ہیں جن پر کم از کم ملک کی آزادی کے بعد بے توجہی اور عدم اعتنا کے اندھیرے گہرے ہو گئے تھے، زیر نظر کتاب بھی ایسی ہی ایک وقیع اور قدر کے لائق کاوش ہے جس میں ایک خاص پہلو یعنی یوپی کی اس مسلمان صحافت کو یاد کیا گیا ہے جس نے ۱۸۵۷ کی انقلابی مزاحمت میں پوری قوت سے انگریز استعمار اور اس کی چیرہ دستیوں کا مقابلہ کیا اور جس کا اعتراف یہ کہہ کر کیا گیا کہ "مجاہدین آزادی میں سرفروشی کا جذبہ پیدا کرنے کا سہرا بھی اردو صحافت کے سر ہے" فاضل مصنفہ نے اس مقصد سے یوپی کے سترہ اخباروں کا انتخاب کیا، پہلا لکھنؤ کا اخبار "طلسم" ہے جو ۱۸۵۷ کے وسط میں جاری ہوا تھا، اس کے بعد اخبار "سائنٹفک سوسائٹی" آگرہ اخبار، "اودھ پنچ"، "شحنۂ ہند"، اردوئے معلیٰ"، "مدینہ"، "ہمدم" وغیرہ اخبارات کا جائزہ ہے، یہ جائزہ بسیط ہے اور عمیق بھی، "اردوئے معلیٰ" اور اخبار "مستقل" اور اخبار "مدینہ" پر نسبتاً زیادہ تفصیل سے بحث کی گئی ہے، اس کی وجہ بھی ہے کہ مدینہ بجنور کے بانی مولوی مجید حسن، مصنفہ کے نانا بھی تھے اور اول الذکر دونوں اخباروں کے بانی مدیر حسرت موہانی کی طرفہ تماشا طبیعت میں مصنفہ کے لیے عقیدت کا سامان ہے، ان رسائل کی اب قریب نایاب فائلوں سے جس خوبی سے عطر کشید کیا گیا ہے وہ یقیناً داد کے لائق ہے اور خود مصنفہ نے اپنے خیالات کا اظہار بھی مناسب موقعوں پر بڑی دانش مندی سے کیا اور اس میں کسی مصلحت کا خیال نہیں آنے دیا، مثلاً یہ کہ "علی گڑھ کے نظریے میں برطانوی حلقوں نے خصوصی دل چسپی لی کیوں کہ اسی میں ان کے سامراج کی بقا مضمر تھی"، تاہم یہ اعتراف بھی ہے کہ سرسید کا اخبار "سائنٹفک سوسائٹی" دیسی صحافت کے وقار کی حفاظت ضروری سمجھتا تھا اور جب انگریزی اخبار اردو اخباروں پر نکتہ چینی کرتے تھے، یہ اخبار ان کا منہ توڑ جواب دیتا تھا اور یہ بھی کہ "شمالی ہند میں مسلمانوں کے علاحدگی پسند سیاست سے نکل کر قومی سیاست اختیار کرنے میں موثر کردار، جدید تعلیم یافتہ افراد سے کہیں زیادہ قدیم تعلیم یافتہ کارنامے

جن میں علامہ شبلی نعمانی کا نام سرفہرست آتا ہے''، اقتباسات کو بھی اس خوبی سے اخذ کیا گیا ہے کہ مضامین بلکہ پورے اخبار کی روح ان میں سما گئی ہے، خصوصاً اخبار ''مستقل'' کے اقتباسات، حسرت موہانی کی دور بینی کے غماز ہیں، جنہوں نے آزادی کامل کی بجائے ڈومینین اسٹیٹ یا نوآبادی کے درجہ سے کبھی اتفاق نہیں، آج بھی اگر ملک آزاد ہوتے ہوئے سامراج کے آگے بے بس ہے تو یہ حسرت کی آزادی کامل کے مطالبہ کو نظر انداز کرنے کا نتیجہ ہے، آخر میں چند نام ور مدیروں کے سوانحی خاکے ہیں، ان میں منشی سجاد، مولوی مجید حسن اور حامد الانصاری غازی کے خاکے خاص طور پر نئی نسل کے قارئین کے لیے معلومات کے لحاظ سے بہت مفید ہیں، گو کتاب کا موضوع اور تفصیل طلب ہے، کہا بھی گیا کہ یہ فہرست قطعاً نامکمل ہے، تاہم یہ اپنے موضوع پر ایک عمدہ کوشش ہے، جناب گربچن سنگھ کی اس رائے کی صداقت سے انکار نہیں کہ یہ تحقیقی سرمایہ تاریخ آزادی کے غازیوں کی خدمات کو زندہ و تابندہ کرتا ہے، ان کا مفصل مقدمہ بھی پڑھنے کے لائق ہے۔

تصوف کی اجمالی تاریخ اور اس پر نقد و بحث: از جناب مولانا عبدالسلام ندویؒ، متوسط تقطیع، بہترین کاغذ و طباعت، مجلد مع گرد پوش، صفحات ۱۴۸، قیمت ۱۰۰ روپے، پتہ: مولانا عبدالسلام ندوی فاؤنڈیشن، ۸- پہلا منزلہ، ہندوستان بلڈنگ، ۱۰/۲، ٹی پی، ممبئی۔

اسوۂ صحابہؓ و صحابیاتؓ اور سیرت عمر بن عبدالعزیزؒ جیسی کتابوں کے مصنف کے قلم سے تصوف جیسے اہم موضوع پر ایک مبسوط تحریر رسالہ ''معارف'' میں کئی قسطوں میں شائع ہوئی تھی، مولانا مرحوم خود بھی صوفی منش تھے، اس لیے ان کو حق تھا کہ اس موضوع پر ان کا قلم تصوف کے عام حامیوں اور مخالفوں سے جدا، صرف حقائق کی روشنی عام کرے اور ہوا بھی یہی کہ یہ سلسلۂ مضامین ان کی قدرت علم و قلم کا بہترین نمونہ بن گیا، تصوف کی ابتدا، اصحاب صفہ، لفظ صوفی اور تصوف، تصوف کی تدریجی ترقیاں، اتباع کتاب و سنت، پابندی فرائض، تبحر فی علم الشریعہ، وجد و سماع سے اجتناب جیسے عنوانوں کے ساتھ وضع و رسوم کی عدم پابندی، امرد پرستی، عرس، مختلف فرقوں کا اثر، اصطلاحات کی تولید اور مختلف سلاسل جیسے مباحث سے اس موضوع کے مالہ و ماعلیہ پر مولانا کی تحقیق و مطالعہ کا اندازہ کیا جاسکتا ہے، تصوف کے مختلف اوصاف پر بحث بھی اسی درجہ کی ہے، مولانا نے متقدمین و متاخرین

صوفیہ کی صراحت بھی اسی شان سے کی ہے جو ان کے علمی و تحقیقی مقام کے عین مطابق ہے، یہ جملہ ملاحظہ ہو کہ ''متاخرین صوفیہ کی تمام گم راہیوں کا اصل سبب یہ تھا کہ انہوں نے علم یعنی قرآن و حدیث کی تعلیم سے بالکل روگردانی اختیار کرلی تھی''، مولانا نے اس کے متعدد وجوہ بھی بیان کیے ہیں، نام نہاد صوفیوں کی بے اعتدالیوں کا اشارہ انہوں نے حافظ و خیام کے کلام میں کیا ہے، ایک مضمون ''تصوف کا اثر علوم و فنون پر'' کے عنوان سے ہے جس میں بتایا گیا کہ متاخرین صوفیہ کے دور میں تصوف، قرآن و حدیث سے الگ ہوکر دوسرے دوسرے عقائد و خیالات کا مجموعہ ہوگیا، صوفیہ کو علم حدیث سے جس قدر بے اعتنائی تھی اس کا ذکر بھی ہے، صوفیانہ نظام اخلاق کے متعلق یہ تاثر ہے کہ بغیر نقد و بحث کے عمل کرنا مناسب نہیں، مولانا کے ان خیالات سے یہ شبہ ہوسکتا ہے کہ وہ تصوف سے متاثر نہیں بلکہ شاید مخالف تھے لیکن اولاً تو انہوں نے جو کچھ لکھا، معتبر و متداول ماخذ کے حوالے سے لکھا اور آخر میں انہوں نے تصوف کے ذوق چشیدہ بزرگوں کے ان کارناموں کو بھی بیان کردیا جنہوں نے تصوف کی اصلاح و تجدید کی کوشش کی، کتاب کے شروع میں پروفیسر کبیر احمد جائسی کے قلم سے ایک عالمانہ مقدمہ بھی ہے اور یہ اس کتاب کے مباحث کی عمدہ ترجمانی ہے، ان کا یہ کہنا برحق ہے کہ ''یہ تحریر نہ تو مجرد مخالفانہ ہے اور نہ ہی تصوف کو عین اسلام بتانے والی''، حق جو اور حق گو قارئین بھی شاید اسی نتیجے پر پہنچیں، مولانا مرحوم کی اس اہم تحریر کو کتابی شکل میں شائع کرنے کے لیے ادارہ مولانا عبدالسلام فاؤنڈیشن اور اس کے روح رواں جناب محمد ہارون اعظمی بھی شکریے کے مستحق ہیں اور توقع ہے کہ وہ مولانا کے اور مضامین کے مجموعے بھی اسی طرح شائع کرنے میں کامیاب ہوں گے۔

محمد بدیع الزماں، اقبالیات کے آئینہ میں: مرتب ڈاکٹر احمد امتیاز، متوسط تقطیع، عمدہ کاغذ و طباعت، مجلد، صفحات ۲۸۰، قیمت ۲۰۰ روپے، پتہ: ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، ۳۱۰۸، گلی وکیل، کوچہ پنڈت، لال کنواں، دہلی اور بک ایمپوریم، سبزی باغ، پٹنہ نمبر ۴۔

پٹنہ کے ریٹائرڈ ایڈیشنل ڈسٹرکٹ مجسٹریٹ جناب محمد بدیع الزماں کی شخصیت محتاج تعارف نہیں، برسوں سے ان کے مضامین، اردو کے موقر رسائل کی زینت بنتے آرہے ہیں، ادبی موضوعات پر ان کی خاصی تحریریں ہیں مگر ان کا اصل امتیاز اور شہرہ کلام اقبال کے شارح اور ترجمان کی حیثیت

سے ہے، اقبالیات کے ذخیرے میں انہوں نے اپنی سترہ کتابوں اور بے شمار مضامین سے اضافہ کیا ہے، ان کی ان کتابوں اور تحریروں میں قرآن مجید کے کلام اقبال پر اثرات کی نشان دہی بھی خاص ہے، جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ قرآن مجید کے معارف و مباحث پر بھی ان کی خاصی گہری نظر ہے، خود ان کے الفاظ میں ''اقبال فہمی کے لیے قرآن مجید کے ترجمے اور تفسیر پر عبور ضروری ہے''، قرآن اور اقبال کے ایسے قاری اور شیدائی کا حق تھا کہ ان کی حیات و خدمات کا اعتراف کیا جائے، زیر نظر کتاب اسی اعتراف کلام بدیع کی ایک شکل ہے، جس کے حصہ اول میں قریب پچیس اہل قلم کی نگارشات شامل ہیں اور ان میں دو مضامین کے علاوہ باقی سب جناب بدیع الزماں کی اقبالی تحریروں سے متعلق ہیں، یہ مضامین تجزیاتی بھی ہیں اور تاثراتی بھی، حصہ دوم میں چند نظمیں اور کئی ضمیمے ہیں جن میں ان کی تصنیفات کی فہرست، خطوط، تبصرے، مضمون نویسی کے گوشوارہ وغیرہ کا حساب ہے، نئی نسل کے ایک بڑے حصے نے اقبال کو جناب بدیع الزماں کے ذریعہ سمجھا، اس کتاب کے ذریعہ ایک مخلص اور نرالے اقبال شناس سے بہ خوبی متعارف ہوا جا سکتا ہے۔

حیات و علمی خدمات شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ: از ڈاکٹر علیم اشرف خاں، متوسط تقطیع، عمدہ کاغذ و طباعت، مجلد، صفحات ۲۰۸، قیمت ۱۶۰ روپے، پتہ: اسلامک ونڈرس بیورو، ۲۸۳۳، کوچہ چیلان، دریا گنج، نئی دہلی نمبر-۱۱۰۰۰۲۔

اس کتاب کے مصنف دہلی یونی ورسٹی کے شعبۂ فارسی کے لائق استاد ہیں، ان کے تحقیقی مقالہ کا عنوان ''اخبار الاخیار فی اسرار الابرار کی تنقیدی تصحیح'' تھا، اس کام کی برکت یوں ظاہر ہوئی کہ انہوں نے خود شیخ عبدالحق محدث دہلوی کی حیات اور ان کے کارناموں کو تاریخ کے آئینہ میں دیکھ کر پیش کرنے کی کاوش کی اور یہ کتاب اسی کاوش کا ثمرہ ہے، جس میں حضرت شیخ محدث دہلوی کی حیات کے قریب تمام گوشے یعنی خاندان، زمانہ طلب علم، مولانا عبدالوہاب متقی سے تلمذ، سفر حجاز، روحانی رشد، مکان، مدرسہ، کتب خانہ، عہد، وفات، اولاد، معاصرین، آثار وغیرہ خوبی سے آگئے ہیں ان میں آثار و تصانیف کا حصہ زیادہ اہم ہے، جس میں حضرت شیخ کی تصانیف کو سولہ عنوانوں کے تحت جمع کیا گیا ہے، علمی و دینی خدمات کے ضمن میں مدعی مہدویت سید محمد جون پوری کے نظریے سے حضرت شیخ کے اختلاف کو ''ان کا سب سے بڑا علمی، ادبی اور دینی کارنامہ'' بتایا گیا ہے، ''مشن

حیات'' ہے، ''در پردہ انتقاد کیا ہے''، ''عشق و لگاؤ''، ''چمک اور تشعشع''، ''درس و تدریس کا ہنگامہ برپا کیا'' جیسی تعبیرات میں بے احتیاطی نظر آتی ہے، پیش لفظ جناب ضیاء الحق سوز حقی دہلوی کے قلم سے ہے اور آغاز میں یہ عبارت ہے کہ اہل ایمان کا ایمان کامل ہے کہ نبوت حضورؐ کی ذات اقدس پر قیامت تک کے لیے ختم ہوگئی اور نبوت کے بعد ولایت کا سلسلہ خداوند کریم نے قیامت تک کے لیے شروع کر دیا، آخر میں حضرت شیخ کے بعض قلمی نسخوں کا عکس بھی دیا گیا ہے۔

فتوحات ندویہ: از پروفیسر وصی احمد صدیقی، متوسط تقطیع، عمدہ کاغذ و طباعت، مجلد، صفحات ۳۱۲، قیمت درج نہیں، پتہ: دفتر نظامت، ندوۃ العلما لکھنؤ۔

اس کتاب کے فاضل مصنف جون پور کے مشہور صاحب رشد خانوادہ صدیقیہ کے فرزند اور اب ندوۃ العلما کے شعبہ مالیات کے سربراہ ہیں، اس طرح ادب اور دین دونوں کی دولت ان کو ملی ہے، حضرت مولانا علی میاں کے وہ ارادت مند، عقیدت مند اور گویا عاشق شیدائی ہیں اور ان کی نسبت سے ندوۃ العلما کے ذرہ ذرہ سے ان کو ایک خاص تعلق ہے، عرصے سے وہ ''تعمیر حیات''، ''کاروان ادب'' جیسے رسائل میں حضرت مولانا کی کتابوں کا ذکر بڑے سرشارانہ انداز سے کرتے آئے ہیں، ان سے صرف عقیدت کا اظہار ہی نہیں مقصود ہوتا ہے بلکہ ان کتابوں کے مطالعہ کے لیے نئے پڑھنے والوں میں وہ ایک بے قراری کی کیفیت بھی پیدا کر دیتے ہیں، اس کتاب میں ایسے تمام مضامین کو یک جا کیا گیا ہے، ساتھ ہی چند اور کاملان ندوہ کی کتابوں پر ان کے مقدمے اور تبصرے بھی اس کتاب میں شامل ہیں، شروع میں یادرفتگاں کے عنوان سے چند نثری مرثیے بھی ہیں اور یہ ساری تحریریں جذبات کی صداقت، فکر کی طہارت، لہجے کی معصومیت اور بیان کی شرافت کی خوبیوں سے روشن و مزین ہیں، ان کا انداز نگارش اس کتاب کے نام کی وضاحت سے ہی پہچانا جا سکتا ہے کہ ''میرے سارے ممدوح ندوے کے دائرے میں ملتے ہیں اور ہر ہر پھر کر میں نے ندوے کے دائرے ہی میں قدم رکھا ہے، اس لیے کتاب کا نام میں نے فتوحات ندویہ رکھا ہے، ابن العربی سے معذرت کے ساتھ''۔

عمدۃ الاسلام ترجمہ زینت الاسلام: از ڈاکٹر سراج احمد قادری، متوسط تقطیع، کاغذ و طباعت بہتر، مجلد، صفحات ۲۲۴، قیمت ۱۰۰ روپے، پتہ:

ادب کدہ، محلّہ بنجریا، خلیل آباد ضلع سنت کبیر نگر، ۲۷۲۱۷۵۔

آٹھویں صدی ہجری کے دہلی کے ایک بزرگ علامہ عبدالعزیز بن حمید اللہ نے فقہی مسائل کے متعلق ایک کتاب فارسی زبان میں مرتب فرمائی تھی، جس کی تعریف حضرت مجدد الف ثانی نے بھی فرمائی، اس کا ایک نسخہ ترکی سے طبع ہوا تو زیر نظر کتاب کے لائق مترجم نے اس کو مفید سمجھ کر اردو میں منتقل کردیا، توحید، نماز، طہارت، غسل، تیمم، روزہ، قربانی اور حج کے متعلق مسائل کا علم گرچہ دوسری بے شمار کتابوں سے ہوجاتا ہے لیکن اس رسالے سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ خود اس کے مولف کے مراجع و مصادر کیا تھے، مثلاً صلوۃ مسعودی کے حوالے سے لکھا گیا کہ چار علوم کا سیکھنا مسلمان مرد و عورت پر فرض ہے، علم توحید، علم نماز، علم روزہ اور علم طہارت نساء، ایک ورق میں مستوفی، تفرید، محیط، خلاصہ فقہ، کشف الاسرار، عقیدہ نجاح، صلوۃ مسعودی، مسروق یزدوی، عوارف اور جامع کبیر کا حوالہ آگیا ہے، اگر ان حوالہ جات پر توضیحی نوٹ دیے جاتے تو اس کی اہمیت بڑھ جاتی، بہرحال لائق مترجم کی یہ کوشش بھی لائق تعریف ہے، ترجمہ اچھا ہے، ترجمہ کے ساتھ بعد میں اصل فارسی رسالہ بھی ہے اور مترجم نے اپنے والد مرحوم کے حالات میں ایک موثر مضمون بھی اس میں شامل کردیا ہے لیکن ان کے اسناد کے عکس کی کوئی ضرورت نہیں تھی۔

گھنی چھاؤں: از جناب قمر رسول پوری، متوسط تقطیع، بہترین کاغذ و طباعت، مجلد مع گرد پوش، صفحات ۱۷۶، قیمت ۱۰۰ روپے، پتہ: موضع و پوسٹ زمین رسول پور، اعظم گڈھ۔

نیک طبع اور خوش گو شاعر کی حیثیت سے زیر نظر مجموعہ کلام کے شاعر نے اپنے پہلے شعری مجموعہ "دستک" سے اہل ذوق و نظر کی محفل میں جو دستک دی تھی، اب اس کا اظہار اور بہتر شکل میں اس مجموعہ کلام سے ہوا ہے، قریب پچھتر شعری کاوشوں میں غزلوں، نظموں اور قطعات کا بڑا حصہ ہے، حمد و مناجات اور نعت و منقبت کا حصہ نسبتاً کم ہے لیکن جذبات و کیفیات میں کہیں کم نہیں، شروع میں کئی اصحاب علم و قلم کے تاثرات ہیں اور سب نے شاعر کے تعمیری، اصلاحی اور اسلامی خیالات کی داد دی ہے، شاعر کا لہجہ معصوم ہے اور یہی اس کی شاعری کو اثر بخشتا ہے:

یہ مسلمان پریشان ہیں رہبر کے بغیر   میرے اللہ کوئی غیب سے ساماں کردے

ع۔ص

تصانیف مولانا عبدالسلام ندوی مرحوم

۱۔ اسوۂ صحابہ (حصہ اول): اس میں صحابہ کرامؓ کے عقائد، عبادات و اخلاق و معاشرت کی تصویر پیش کی گئی ہے   قیمت: ۶۰/روپے

۲۔ اسوۂ صحابہ (حصہ دوم): اس میں صحابہ کرامؓ کے سیاسی، انتظامی اور علمی کارناموں کی تفصیل دی گئی ہے۔   قیمت: ۸۰/روپے

۳۔ اسوۂ صحابیاتؓ: اس میں صحابیاتؓ کے مذہبی، اخلاقی اور علمی کارناموں کو یک جا کردیا گیا ہے۔   قیمت: ۲۵/روپے

۴۔ سیرت عمر بن عبدالعزیز: اس میں حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کی مفصل سوانح اور ان کے تجدیدی کارناموں کا ذکر ہے۔   قیمت: ۶۰/روپے

۵۔ امام رازیؒ: امام فخر الدین رازیؒ کے حالات زندگی اور ان کے نظریات و خیالات کی مفصل تشریح کی گئی ہے۔   قیمت: ۹۰/روپے

۶۔ حکمائے اسلام (حصہ اول): اس میں یونانی فلسفہ کے ماخذ، مسلمانوں میں علوم عقلیہ کی اشاعت اور پانچویں صدی تک کے اکابر حکمائے اسلام کے حالات، علمی خدمات اور فلسفیانہ نظریات کی تفصیل ہے۔   قیمت: ۱۵۰/روپے

۷۔ حکمائے اسلام (حصہ دوم): متوسطین و متاخرین حکمائے اسلام کے حالات پر مشتمل ہے   قیمت: ۴۰/روپے

۸۔ شعر الہند (حصہ اول): قدما سے دور جدید تک کی اردو شاعری کے تغیر کی تفصیل اور ہر دور کے مشہور اساتذہ کے کلام کا باہم موازنہ   قیمت: ۸۰/روپے

۹۔ شعر الہند (حصہ دوم): اردو شاعری کی تمام اصناف غزل، قصیدہ، مثنوی اور مرثیہ وغیرہ پر تاریخی و ادبی حیثیت سے تنقید کی گئی ہے۔   قیمت: ۷۵/روپے

۱۰۔ تاریخ فقہ اسلامی: تاریخ التشریع الاسلامی کا ترجمہ جس میں فقہ اسلامی کے ہر دور کی خصوصیات ذکر کی گئی ہیں۔   قیمت: ۱۲۵/روپے

۱۱۔ انقلاب الامم: سر تطور الامم کا انشا پردازانہ ترجمہ   قیمت: ۵۵/روپے

۱۲۔ مقالات عبدالسلام: مولانا مرحوم کے ادبی و تنقیدی مضامین کا ترجمہ   قیمت: ۶۰/روپے

۱۳۔ اقبال کامل: ڈاکٹر اقبال کی مفصل سوانح اور ان کے فلسفیانہ و شاعرانہ کارناموں کی تفصیل کی گئی ہے۔   قیمت: